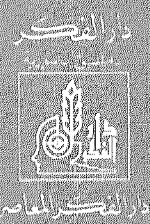


العلمانية تحت المجهر

الدكتور
عبد الوهاب المسيري

الدكتور
عزيز العظمة



الدكتور عزيز العظمة

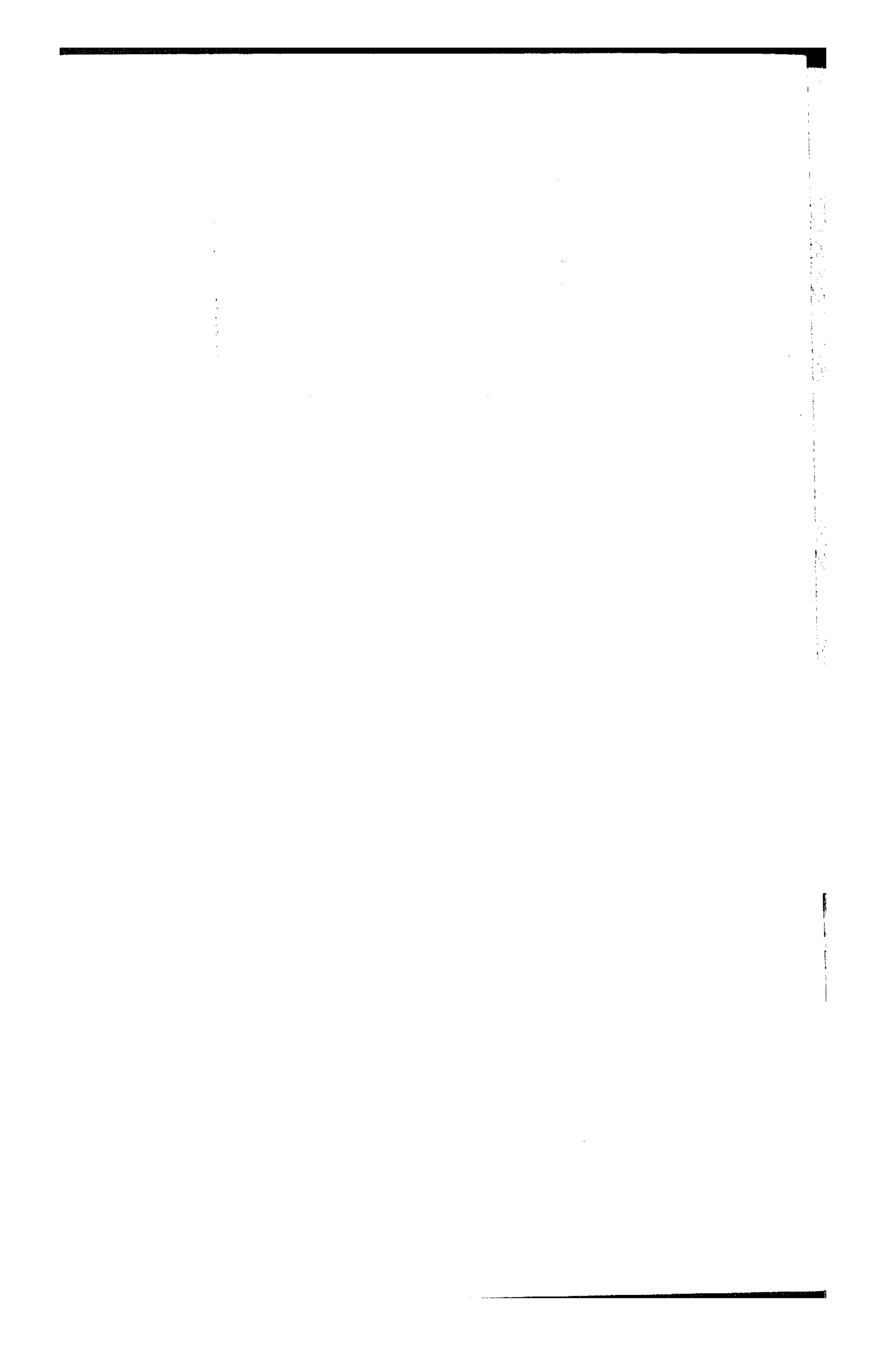
- من مواليد دمشق ١٩٤٧م.
- أستاذ في الجامعة الأمريكية في بيروت.
- درّس في علة جامعات عربية وأجنبية.
- الرئيس السابق للمنظمة العربية لحقوق الإنسان/فرع بريطانيا.
- كتبه بالعربية:
  - ابن خلدون وتاريخيته.
  - الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية.
  - العرب والبرابرة.
  - التراث بين السلطان والتاريخ.
  - العلمانية من منظور مختلف.
  - دنيا الدين في حاضر العرب.
- وكتب تحتوي على مختارات من كتابات الشدياق وابن تيمية ومحمد عبد الوهاب والماوردي وابن خلدون.
- مؤلفاته بالأجنبية:
  - ابن خلدون ودارسوه.
  - ابن خلدون.
  - الفكر العربي والمجتمعات الإسلامية.
  - الإسلام والحداثة.
  - ملوك الإسلام.
- وترجمت مؤلفاته إلى الألمانية والفرنسية والفارسية والتركية والمجرية والإسبانية والإنكليزية والعربية.

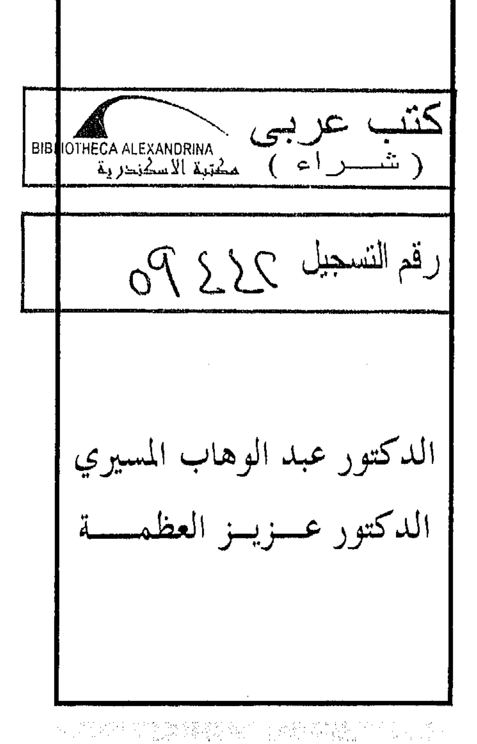
الدكتور عبد الوهاب المسيري

- ليسانس آداب ــ أدب إنجليزي ــ جامعة الإسكندرية (١٩٥٩).
- ماجستير في الأدب الإنجليزي والمقارن ــ جامعة كولومبيا Columbia University ــ الولايات المتحدة الأمريكية (١٩٦٤).
- دكتوراة في الأدب الإنجليزي والأمريكي والمقارن ــ جامعة رتجرز Rutgers University ـ الولايات المتحدة الأمريكية (١٩٦٩).
- خبير الصهيونية بمركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام (حتى عام ١٩٧٥).
- عضو الوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم (حتى عام ١٩٧٩).
- أستاذ بجامعة عين شمس وجامعة الملك سعود وجامعة الكويت (حتى عام ١٩٨٩).
- أستاذ غير متفرغ بجامعة عين شمس (١٩٨٩ ـ حتى الآن).
- المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٩٢ ـ حتى الآن).
- عضو مجلس الأمناء لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية ـ واشنطن ــ الولايات المتحدة (١٩٩٧ ـ حتى الآن).



العلمانيّة تحت المجهر

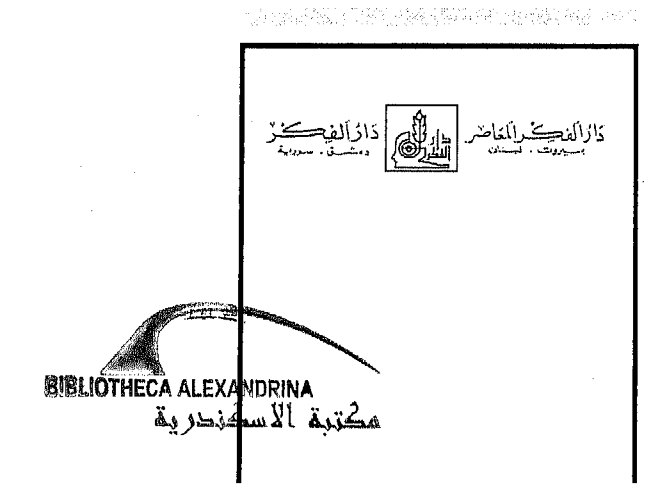




الدكتور عبد الوهاب المسيري
الدكتور عـزيـز العظمـــة

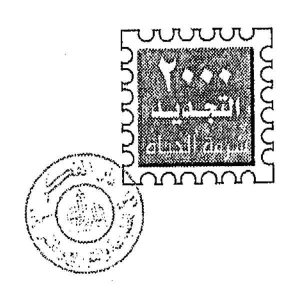
العلمانيّة تحت المجهر

دار الفكر المعاصر
بيروت . لبنان
دار الفكر
دمشق . سورية



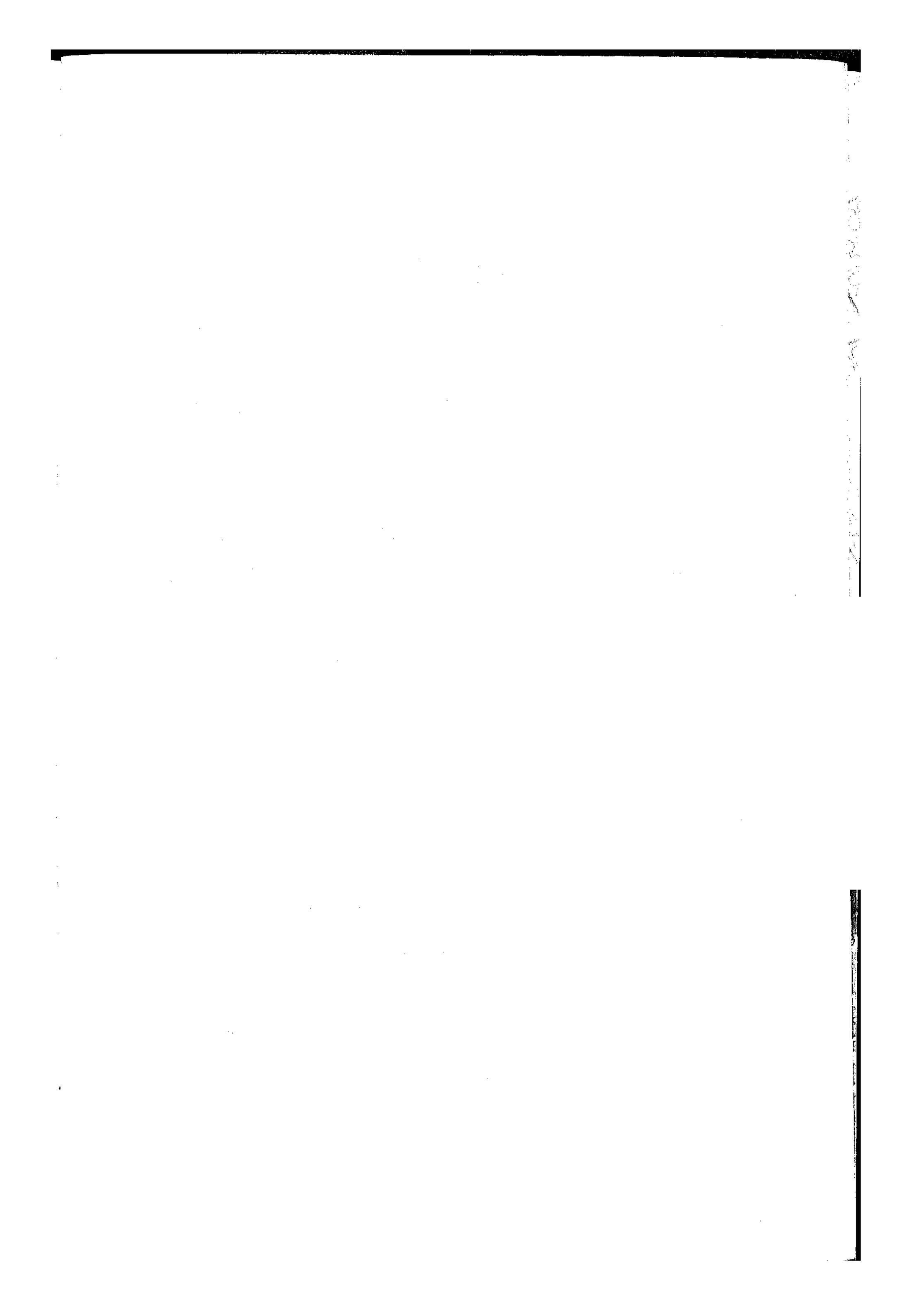
الرقم الاصطلاحي للسلسلة: ٣٠٤٥
الرقم الاصطلاحي للحلقة: ١٣٩٢, ٠٣١
الرقم الدولي للسلسلة: ISBN: 1-57547-447- 6
الرقم الدولي للحلقة: ISBN: 1-57547-809 - 9
الرقم الموضوعي: ٣٠١
الموضوع: مشكلات الحضارة
العنوان: العلمانية تحت المجهر
التأليف: د. عبد الوهاب المسيري-د. عزيز العظمة
الصف التصويري: دار الفكر - دمشق
التنفيذ الطباعي: مطبعة سيكو - بيروت
عدد الصفحات: ٣٣٦ ص
قياس الصفحة: ١٤ × ٢٠ سم
عدد النسخ: ٣٠٠٠ نسخة

دار الفكر بدمشق
برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد
ص. ب: (٩٦٢) دمشق - سورية
فاكس ٢٢٣٩٧١٦
هاتف ٢٢٣٩٧١٧، ٢٢١١١٦٦
http://www.fikr.com/
E-mail: info @fikr.com



الطبعة الأولى
جمادى الثانية ١٤٢١ هـ
أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٠م

المحتوى



كلمة الناشر

(العلمانية) - ذلك المصطلح الذي أثار من الجدل والصراع منذ فجر النهضة ما لم يثره مصطلح آخر.. حتى غدت ثنائية العلماني والإسلامي أكثر الثنائيات تداولاً، وأعتاها تأبياً على التجاهل أو التناسي، فضلاً عن الإهمال أو التلاشي - ستكون موضوعنا للحوار.

لقد تشبث كل فريق بمسلماته، وتترس بنظرياته، مدعياً احتكار الحقيقة، وحيازة المعرفة.. حتى تكلست الرؤى، وتحجرت المفاهيم، وتمايزت المواقع، وراح كل فريق فرحاً بما عنده؛ يرفض الآخر، يروم نفيه أو إسكاته.

فما جدوى الحوار إذن؟!

ماجدوى أن نرفع إشكالية العلمانية إلى منصة الحوار من جديد، بعدما كانت قد أشبعت بحثاً ودرساً، وتسللت إلى مواقع التطبيق الفعلي، في زحمة الصياح والتهارج؟!

هل سيكف الإسلامي عن رمي الآخر بالمروق والتنكر لتراثه، وبالتقليد الأعمى في لحظة انبهار بالغرب، وبالابتداع والتحلل الأخلاقي والفكري، وبالدنيوية والمادية علمياً واقتصادياً، وبالإباحية والطواف حول الجسد وتلبية مطالبه اجتماعياً، وبالإفلاس في مشاريعه وتطبيقاتها عملياً وواقعياً؟!

وهل سيكف العلماني عن اتهام الآخر، بتنكبه سبيل العقل وحرية الفكر، والانكفاء إلى النقل وقيود النص، وبالأصولية والخرافية والماضوية؟!

هل سيكف عن تسفيه الآخر، واختزال تاريخه وحضارته إلى مجرد أخيلة وصور يرسمها حول ألفاظ مجتثة من فوق الأرض مالها من قرار؟!

أم سيكف عن احتكاره المعرفة والفهم والرقي والتقدم والاستنارة؟!

مهما يكن المآل، فإن الحوار ـ إن انضبط بقواعده وآدابه ـ يظل الوسيلة الأفضل لتليين ماتصلب، وتفتيت ما تحجر أو تكلس من الأفكار، ولمتابعة مسيرة الإنسان في معارج التقدم والارتقاء.

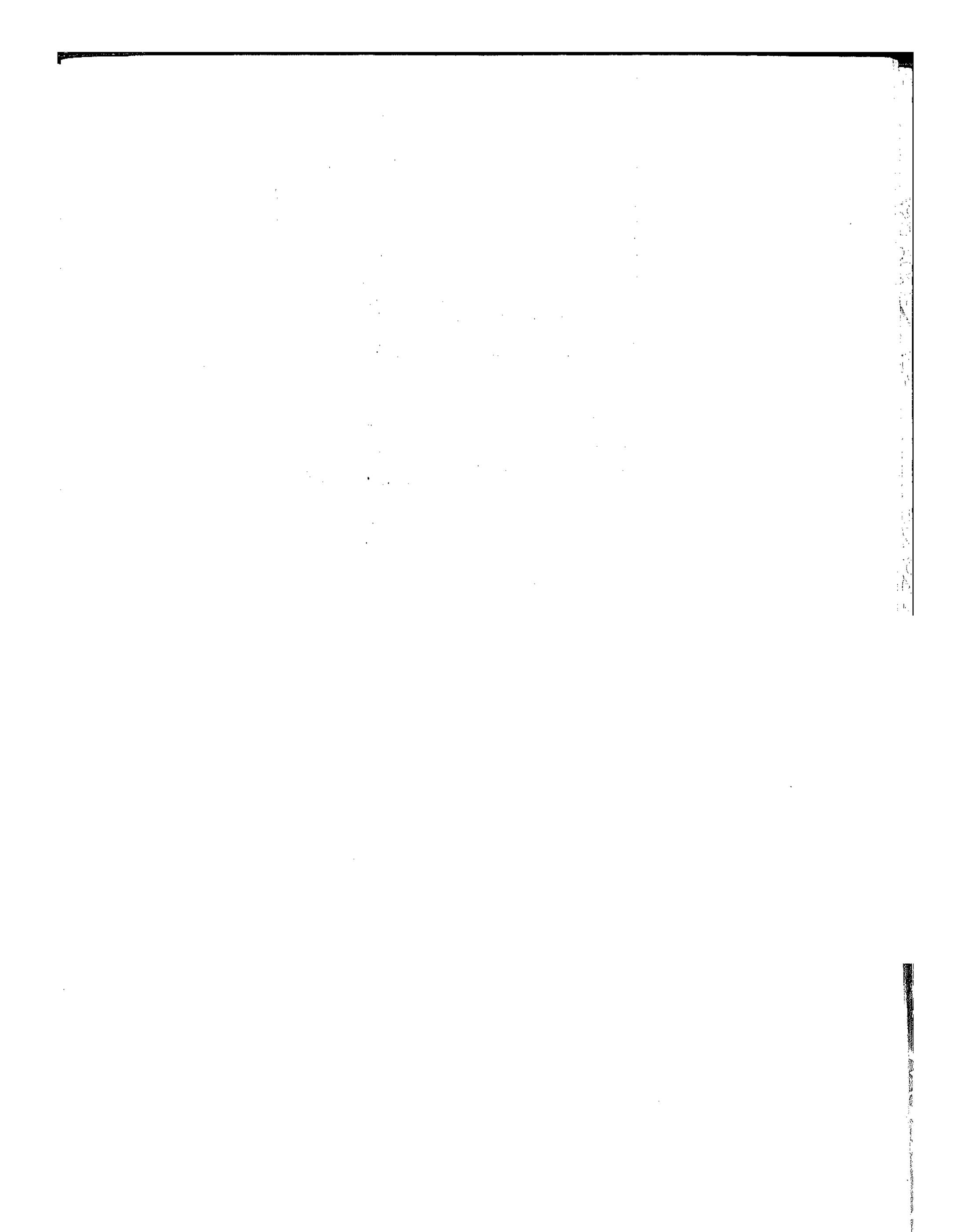
لاشيء كالحوار يشحذ الأفكار ويحرض على توليدها؟! والأفكار كائنات حية تولد وتنمو ثم تشيخ وتموت، وإنما تنبثق الحقيقة من احتكاك الأفكار وتزاوجها، أما الفكر الأحادي فإنه عقيم لاينجب.

ولاشيء مثل النقد يفرز الأفكار وينقيها، فيرعى الجيد ويدفن الميت، ويحكم الطوق على القاتل منها حتى لايفتك بالمنظومة الفكرية للمجتمع، أو يخل باستمرارية تطورها ونموها.

وحين تدعو الدار أساطين الفكر إلى منصة الحوار في أهم إشكاليات العصر، فإنها تترك للقارئ أن يحلل ويقارن ويوازن، فهو ناقدها البصير الذي تثق بقدرته على الحكم في من كانت له الحجة البالغة ومن كانت حجته الداحضة، وعلى تمييز من استطاع أن يشبَّ عن الطوق، ممن ظل مختنقاً داخل شرنقته، لايتنفس من الهواء الطلق، ملتزماً مكانه لايريم.

الدكتور
عبد الوهاب المسيري

مصطلح العلمانيّة



مصطلح العلمانية

د. عبد الوهاب المسيري

يرد في المعجم الفكري والسياسي العربي عدة مصطلحات مثل «الاستنارة» و«التحديث» و«العولمة» شاع استخدامها، وانقسم الناس بخصوصها بين مؤيد ومعارض. ولعل من أكثر المصطلحات شيوعاً وإثارة للفرقة مصطلح «العلمانية» الذي يتم الحوار، أو الشجار، بخصوصه بحدة واضحة، تعطي الانطباع بأن هذا المصطلح محدد المعاني والأبعاد والتضمينات.

ولكننا إذا دققنا النظر قليلاً، وجدنا أن الأمر أبعد ما يكون عن ذاك، والمصطلح هو ترجمة لكلمة «سكيولاريزم Secularism» الإنجليزية، وقد استُخدم مصطلح «سكيولار Secular» لأول مرة، مع نهاية حرب الثلاثين عاماً (عام ١٦٤٨) عند توقيع صلح وستفاليا

وبداية ظهور الدولة القومية الحديثة، وهو التاريخ الذي يعتمده كثير من المؤرخين بدايةً لمولد الظاهرة العلمانية في الغرب.

وكان معنى المصطلح في البداية محدود الدلالة ولايتسم بأي نوع من أنواع الشمول أو الإبهام، إذ تمت الإشارة إلى «علمنة» ممتلكات الكنيسة وحسب بمعنى «نقلها إلى سلطات غير دينية»، أي إلى سلطة الدولة أو الدول التي لاتخضع لسلطة الكنيسة. وفي فرنسا، في القرن الثامن عشر، أصبحت الكلمة تعني (من وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية) «المصادرة غير الشرعية لممتلكات الكنيسة». أما من وجهة نظر مجموعة المفكرين الفرنسيين المدافعين عن مُثُل الاستنارة والعقلانية المادية والمعروفين باسم «الفلاسفة» (فيلوسوف Philo-sophes) (ويشار إليهم أيضاً باسم «الموسوعيين»)، فإن الكلمة كانت تعني «المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة». ولكن المجال الدلالي للكلمة اتسع، وبدأت تتجه الكلمة نحو مزيد من التركيب والإبهام على يد جون هوليوك John Holyooke (١٨١٧-١٩٠٦) أول من صك المصطلح بمعناه الحديث وحوَّله إلى أحد أهم المصطلحات في الخطاب السياسي والاجتماعي والفلسفي الغربي. وقد حاول هوليوك أن يأتي بتعريف تصوَّر أنه محايد تماماً (ليست له علاقة بمصطلحات مثل «ملحد» أو «لا أدري»). فعرَّف العلمانية بأنها: «الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية، دون التصدي لقضية الإيمان، سواء بالقبول أو الرفض».

والحديث عن ((إصلاح حال الإنسان)) ليس حديثاً محايداً، كما قد يبدو لأول وهلة، فهو يفترض وجود نموذج متكامل ورؤية شاملة (للإنسان والكون) ومنظومة معرفية قيمية يمكن ((إصلاح حال الإنسان)) حسبها. وهنا يحق لنا أن نسأل: هل مثل هذه المنظومة ((تضاف)) إلى العلمانية أم أنها جزء لايتجزأ منها؟ فإن كانت تضاف إليها، فمن أي مصدر نستقيها؟ وهل الأمر متروك لكل إنسان أو مجتمع أن يختار مثل هذه المنظومة؟ وإن كان جزءاً عضوياً من العلمانية، أي النموذج الكامن وراء المصطلح، فهل حدد هوليوك السمات والملامح الأساسية لهذا النموذج؟ أعتقد أن الإجابة عن مثل هذا السؤال الأخير بالنفي أو الإيجاب سيكون أمراً صعباً، فهوليوك لايتصدى بصراحة ووضوح لقضية القيمة (هل هي قيم مادية؟) أو قضية المعرفة (هل مصدرها الحواس وحسب؟). وهو يتحدث عن الإنسان دون تعريف للسمات الأساسية لما يشكل جوهر الإنسان الذي ستتم العملية الإصلاحية عليه وباسمه (هل هو إنسان طبيعي/مادي؟).

ولكن على الرغم من كل هذا نجده يتحدث عن الإصلاح ((من خلال الطرق المادية))، فهل يعطينا هذا مفتاحاً لطبيعة النموذج الذي سيتم الإصلاح حسبه؟ وألا يعني تبني الطرق المادية تبنياً للرؤية المادية للإنسان، ولهذا من الممكن ((إصلاحه)) بالطرق المادية؟ وألا يعني هذا رفضاً كاملاً للإيمان، وليس مجرد عدم التصدي له، كما يدَّعي

هوليوك؟ إن المصطلح الذي تصور هوليوك أنه محايد، ليس محايداً تماماً، فهو يشير من طرف خفي إلى رؤية شاملة للكون، وإلى منظومة قيمية انسلخت عن الإيمان الديني وتبنت الطرق المادية. فهل تبنى هوليوك نموذجاً مادياً شاملاً دون أن يدرك هو نفسه ذاك، مع أنه تصور أنه سيترك الإيمان الديني وشأنه؟ (وهو أمر ـ بطبيعة الحال ـ مستحيل في هذا الإطار الشامل)؟.

تعريف هوليوك إذن تعريف مختلط الدلالة يزعم أنه لايتصدى لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض، أي أنه ـ حسب زعمه ـ تعريف جزئي لاينطوي على رؤية شاملة للكون، ولكنه مع هذا يتسم بالشمول ويتضمن رؤية شاملة للكون، رؤية قد لاتكون واعية بنفسها، وقد يكون صاحبها غير واعٍ بها، ولكنها هناك، متضمنة في المصطلح، وإلا فبماذا نفسر عبارة «إصلاح حال الإنسان بالطرق المادية»؟. وقد ألقى هذا الوضع بظلاله على معنى المصطلح، وعلى مجاله الدلالي في كل المعاجم اللغوية والحضارية.

والتطور اللاحق لمعنى المصطلح لم يساعد الأمر كثيراً، فقد تقلص عند بعض المفكرين بحيث أصبح يعني «فصل الدين عن الدولة». وهذه العبارة ترجمة للعبارة الإنجليزية «سيباريشن أوف تشيرش آند ستيت Separation of church and state»، وهي من أكثر التعريفات شيوعاً للعلمانية في العالم، سواء في الغرب أو في الشرق، وهي عبارة تعني حرفياً «فصل المؤسسات الدينية (الكنيسة) عن

المؤسسات السياسية (الدولة)» . والعبارة تحصر عمليات العلمنة في المجال السياسي وربما الاقتصادي أيضاً (رقعة الحياة العامة) ولاتشير من قريب أو بعيد إلى شتى النشاطات الإنسانية الأخرى، أو إلى النموذج الكامن وراء عملية الفصل.

وأعتقد أنه ينبغي التوقف قليلاً هنا؛ لتوضيح أمر أتصور أنه مهم قد يغيب عنا رغم بديهيته؛ وهو أن واقع الإنسان يتكون من مستويين (أو بنيتين) البنية الظاهرة والبنية الكامنة، وعادةً ماتكون البنية الظاهرة تبدياً للكامنة. وأفضل أن أراهما باعتبارهما دائرتين متداخلتين، الأولى صغيرة (ونشير لها بالجزئية) والأخرى كبيرة ونشير لها بالكلية وهي تحيط بالأولى وتشملها، وهي بمثابة الإطار الذي ينتظمها، ويمكن القول: إن الأولى إن هي إلا مجرد إجراءات تشكل تبدياً للثانية، ولايمكن فهمها حق الفهم إلا بالرجوع إلى الدائرة الأشمل، لأن هذه الدائرة الأكبر هي البنية الكامنة والمرجعية النهائية، وفي حالة العلمانية يشكل الفصل بين الدين والدولة الدائرة الصغيرة الجزئية الإجرائية، وهو دائرة لايمكن فهمها في حد ذاتها، وإنما بالعودة إلى الدائرة الشاملة الأكبر التي تشمل الأمور النهائية والمنظومات المعرفية والأخلاقية الكلية التي تمت عملية الفصل في إطارها.

ونحن نذهب إلى أن عملية فصل الدين ومؤسساته عن الدولة عملية حتمية في جميع المجتمعات، باستثناء بعض المجتمعات الموغلة في البساطة والبدائية، حيث نجد أن رئيس القبيلة هو النبي والساحر

والكاهن [وأحياناً من سليل الآلهة] وأن طقوس الحياة اليومية طقوس دينية. ففي المجتمعات المركبة نوعاً، ثمة تمايز بين السلطات أو المجالات المختلفة يبدأ في البروز (وهو أمر يعرفه أي دارس للمجتمعات الإنسانية). وحتى في الإمبراطوريات الوثنية التي يحكمها ملك متأله، فإن ثمة تمايزاً بين الملك المتأله، وكبير الكهنة، وقائد الجيوش! فالمؤسسة الدينية لايمكن أن تتوحد بالمؤسسة السياسية في أي تركيب سياسي وحضاري مركب، تماماً مثلما لايمكن لمؤسسة الشرطة الخاصة بالأمن الداخلي في الدولة الحديثة أن تتوحد بمؤسسة الجيش الموكل إليها الأمن الخارجي، كما لايمكن للمؤسسة التعليمية أن تتوحد بالمؤسسة الدينية، وفي العصور الوسطى المسيحية، كانت هناك سلطة دينية (الكنيسة) وأخرى زمنية (النظام الإقطاعي)، بل داخل الكنيسة نفسها، كان هناك بين رجال الدين من ينشغل بأمور الدين وحسب ومن ينشغل بأمور الدنيا.

وحينما قال الرسول ﷺ: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، فهو في واقع الأمر يقرر مثل هذا التمايز المؤسسي (فالقطاع الزراعي، حيث يمكن للمرء أن يؤبر أو لايؤبر حسب مقدار معرفته العلمية الدنيوية، وحسب مايمليه عليه عقله وتقديره للملابسات، متحرر في بعض جوانبه من المطلقات الأخلاقية والدينية). وثمة تمييز هنا بين الوحي (الذي لايمكن الحوار بشأنه) وبين عملية الزراعة (التي تتطلب خبرة فنية معينة)، أي إن ثمة تمايزاً بين المؤسسة الدينية والمؤسسة المدنية

(ممثلة في قطاع الزراعة)، ومع تزايُد تركيبية الدولة الإسلامية (مع الفتوحات والمواجهات)، تزايد التمايز بين المؤسسات، وتزايد الفصل فيما بينها، ومن ثم، فإن فصل المؤسسات الدينية عن مؤسسات الدولة والمؤسسات المدنية عملية ليست مقصورة على المجتمعات العلمانية بأية حال، وإنما هي عملية موجودة في معظم المجتمعات المركبة بشكل من الأشكال (ومن هنا نجد من يقول: إن المسيحية عقيدة علمانية، ومن يقول: إن الإسلام دين علماني، وهكذا).

ومع هذا حصر بعضهم نطاق العلمانية في هذه الدائرة الضيقة وحسب، واستبعدوا الدائرة المعرفية المرجعية الأشمل، وتعريف العلمانية على هذا النحو يتجاهل قضية المرجعية والنموذج الكامن وراء المصطلح، إذ لابد أن نسأل عن الإطار المعرفي الكلي والنهائي الذي تتم في إطاره عملية الفصل، وقد أدى هذا إلى خلل كبير، إذ إن مصطلح «علمانية» عُزل عن أي مرجعية نهائية، وأصبح يشير إلى مجموعة من الإجراءات، وكأن الأمر حُسم بهذه الطريقة، مع أن هذه الإجراءات يختلف مدلولها باختلاف مرجعيتها، ولايتحدد معنى المصطلح إلا بالعودة لها، وأصبح هناك من يستخدم مصطلح «علمانية» مشيراً إلى عملية فصل الدين عن الدولة في إطار غير مادي، وهناك من يستخدمها للإشارة إلى عملية الفصل باعتبارها تبدياً لمنظومة مادية نسبية (كما سنبين فيما بعد)، وكلاهما يستخدم نفس الكلمة وكأنها تعني نفس الشيء، والأسوأ من هذا، أن هناك من يبدأ

متصوراً (أو زاعماً) أنه يتحرك داخل الدائـرة الصغيرة الجزئيـة، وأنـه لاشأن له بقضية المرجعية، وينتهي به الأمـر في الدائـرة الأشمـل حيـث يتصدى للأمور الكلية والنهائية المرجعية، كمـا فعـل هوليـوك، وكمـا يفعل كثير من المفكرين في الشرق والغرب (كما سنبين فيما بعد).

بالإضافـة إلى هـذا الخلـل الأساسـي في المصطلـح وتحركـه بـين الدائرتين الجزئية والشاملة، نجد أنه قد تقلص نطاقه، نظراً لأن بعضهم يظن أن العلمانية ليسـت ظـاهرة تاريخيـة شـاملة كاسـحة، وإنمـا هـي مجموعة أفكار يتم إشاعتها والتبشير بهـا (مثـل الهجـوم علـى الكتـب المقدسـة، أو المطالبـة بالحريـة المطلقـة)، أو عـدد مـن الممارسـات والمخططات الواضحة المحددة يتـم تطبيقهـا مـن خـلال آليـات محـددة (مثل إشاعة الإباحية، ومصادرة أموال الكنيسة أو الأوقاف، وإصـدار تشريعات سياسية معينة)، ويظن هؤلاء أن هذه الأفكـار والممارسـات (العلمانية) يمكن التصدي لها (واستئصال شأفتها) من خلال ممارسات ومخططات مضادة، محددة واضحة!

ومن هذا المنظور الاختزالي تناقش قضية العلمانية في إطـار «نقـل» الأفكار والتأثير والتأثر، فيقـال علـى سـبيل المثـال: إن العلمانيـة هـي مجموعة من الأفكار التي يتوصل إليها بعض المثقفين، ثم تتبناهـا طبقـة اجتماعية تقوم هي بنشر فكرة العلمانية تدريجياً. ويقـوم بعـض النـاس بتطبيـق فكـرة العلمانيـة، فيقلدهـم الآخـرون، ويتسـع نطـاق التقليـد والممارسات تدريجياً إلى أن تنتشر العلمانية في المجتمـع، أمـا في شـرقنا

العربي، فالتصور السائد بين بعض مؤرخي العلمانية أن الأفكار العلمانية ظهرت في أوربا المسيحية بسبب طبيعة المسيحية باعتبارها عقيدة تفصل الدين عن الدولة (أدوا إذاً لقيصر ما لقيصر، و لله ما لله) [٢١، ٢٢] متى، وبسبب فساد الكنيسة وسطوتها، فالعلمانية من ثم ظاهرة مسيحية وحسب، مرتبطة ارتباطاً كاملاً بالغرب الذي لايزال بعضهم يصفه بأنه «مسيحي»، لاعلاقة للإسلام والمسلمين بها، وأن ماحدث هو أن بعض المفكرين العرب (وخصوصاً مسيحيي الشام) قام «بنقل» الأفكار العلمانية الغربية وأنهم «تسببوا» بذلك في نشر العلمانية في بلادنا، بل يذهب بعضهم إلى أن عملية نقل وتطبيق الأفكار العلمانية تتم من خلال مخطط محكم (أو ربما مؤامرة عالمية يُقال لها أحياناً «صليبية» أو «يهودية» أو «غربية»).

ولايمكن بأية حال أن نقلل من أهمية الأفكار والممارسات العلمانية الواضحة (مثل التشريعات الحكومية)، فهي تساعد ولاشك على تَقبُّل الناس للمُثُل العلمانية، وخصوصاً إذا أشرف على عملية نقل الأفكار وفرض الممارسات مؤسسة ضخمة مثل الدولة المركزية. ولكن مع هذا يظل تَصوُّر العلمانية باعتبارها مجموعة أفكار وممارسات واضحة تصوراً ساذجاً، ويشكل اختزالاً وتبسيطاً لظاهرة العلمانية وتاريخها، وللظواهر الاجتماعية على وجه العموم، فهذه الرؤية تتجاهل أن ثمة عناصر علمنة كثيرة موجودة في النفس البشرية، وثمة إجراءات علمانية زمنية (متجاوزة الأخلاق) توجد في كل

المجتمعات، ومن ثم فالعلمانية كامنة في كل المجتمعات، وليس مجرد مجموعة من الأفكار المستوردة أو الممارسات الواضحة، وإنما هي عملية عميقة رغم أنها قد تكون غير واعية.

ولتوضيح فكرتنا، قد يكون من المفيد أن نذكّر أنفسنا بحقيقة بديهية؛ وهي أن كل الأشياء والظواهر والأفكار المحيطة بنا، المهم منها والتافه، تجسد نموذجاً حضارياً متكاملاً، وتستند إلى رؤية شاملة تحوي داخلها إجابة عن الأسئلة الكلية النهائية التي تواجه الإنسان، فإن كانت هذه الأشياء (مثل الهامبورجر والتي شيرت) والظواهر (مثل الانتقال من القرية إلى المدينة) والأفكار التي قد تبدو بريئة (مثل الدعوة إلى اقتصاديات السوق) تجسد رؤية علمانية أو حتى تخلق تربة خصبة لنمو موقف علماني من الحياة، فإنها ستقوم بإعادة صياغة وجدان وأحلام ورغبات الناس (حياتهم الخاصة) وتعلمنهم بشكل شامل كامل، دون أن يشعروا بذلك، من خلال عمليات في غاية التركيب والكمون.

وقد وصفنا هذه العمليات بأنها علمنة «بنيوية كامنة» لأن سمات المنتج الحضاري أو الأفكار أو التحولات التي تولّد العلمانية بشكل كامن هي جزء عضوي لايتجزأ من بنية هذا المنتج وهذه الأفكار وهذه التحولات، لاتضاف إليه، ولايمكن استخدام هذا المنتج أو تبنّي هذه الأفكار أو خوض هذه التحولات دون أن يجد الإنسان نفسه متوجهاً توجُّهاً علمانياً شاملاً. والصفات البنيوية عادة ما تكون

كامنة، غير ظاهرة أو واضحة، وهي من الكمون والتخفي لدرجة أن معظم من يتداولون نوعاً بعينه من المنتجات الحضارية، ويستبطنون الأفكار «البريئة»، ويعيشون في ظلال التحولات الانقلابية التي تؤدي إلى توليد الرؤية العلمانية، غير مدركين أثرها، ولذا سميناها «علمنة بنيوية كامنة». بل إن كثيراً ممن يساهمون في صنع هذه المنتجات وصياغة هذه الأفكار وإحداث هذه الانقلابات قد يفعلون ذلك وهم غير مدركين تضميناتها الفلسفية ودورها القوي في صياغة الإدراك والسلوك. ولذا يمكن أن يكون هناك مجتمعٌ يتبنى بشكل واضح ظاهر أيديولوجية دينية، ولكن عمليات العلمنة البنيوية الكامنة قد تكون من القوة بحيث إنها توجّه المجتمع وجهة مغايرة تماماً لايشعر بها أعضاء المجتمع أنفسهم.

وهذه العلمنة البنيوية الكامنة تقوم بها مؤسسات عديدة من بينها الدولة المركزية (بمؤسساتها الأمنية والتربوية التي تزداد قوة على مر الأيام)، وقطاع اللذة (الذي تصل أذرعته الأخطبوطية إلى كل مكان، وإلى مجالات الحياة الإنسانية الخاصة والعامة كافة)، والمؤسسات الإعلامية، ويمكن أن نضرب مثلاً بالإعلانات التلفزيونية، فهي تنزع القداسة عن الإنسان وتحوله إلى إنسان اقتصادي وجسماني ذي بعد واحد، ربما دون إدراك من جانب أصحاب هذه الإعلانات حقيقة ما يمارسونه من علمنة شاملة، ودون إدراك من جانب من يشاهدون هذه الإعلانات طبيعة مايتعرضون له هم وأولادهم من آراء ونماذج

معرفية تعيد صياغة رؤيتهم لأنفسهم وللعالم بطريقة قد لايوافقون هم أنفسهم عليها إن أدركوا تضميناتها الفلسفية والمعرفية والأخلاقية.

ولعل أهم آليات هذه العلمنة البنيوية الكامنة الشاملة الكاسحة هو قطاع اللذة ككل، وخصوصاً الأفلام الأمريكية والبرامج التلفزيونية التي تصل إلى السواد الأعظم من البشر، وتقوم بإعادة صياغة رؤيتهم لأنفسهم (عادةً في إطار دارويني أو فرويدي أو برجماتي) بشكل بنيوي كامن غير واعٍ، ولكنه شامل. ولنضرب مثلاً بالكارتون المسمَّى «توم وجيري» الذي يصوغ وجدان أطفالنا كل صباح، حيث يقوم الفأر اللذيذ الماكر باستخدام كل الحيل (التي لايمكن الحكم عليها أخلاقياً، فهي لذيذة وذكية وناجحة) للقضاء على خصمه القط الغبي ثقيل الظل، ولنلاحظ أن القيم المستخدمة هنا قيم نسبية نفسية وظيفية برجماتية، لاعلاقة لها بالخير أو الشر، قيم تشير إلى نفسها وحسب، ولاتُفرِّق بين الظاهر والباطن. كما أن الصراع بين الاثنين لاينتهي، يبدأ ببداية الفيلم ولاينتهي بنهايته، فالعالم، حسب رؤية هذا الكارتون الكامنة، إن هو إلا غابة داروينية مليئة بالذئاب التي تلبس ثياب القط والفأر: توم وجيري.

ولنضرب مثلاً آخر بأفلام رعاة البقر المسماة «الويسترن Western» فثمة رؤية شاملة كامنة فيها، بشكل يصعب على الإنسان اكتشافه، تنقل لنا رؤية عنصرية بشعة، فبطل الفيلم هو الرائد (بالإنجليزية: بايونير Pioneer)، الرجل الأبيض الذي يذهب إلى البرية

ليفتحها ويستقر فيها ولا يحمل سوى مسدسه، وكلنا يعرف المنظر الشهير، حين يقف اثنان من رعاة البقر في لحظة المواجهة التي يفوز فيها من يصل إلى مسدسه «أسرع» من الآخر، إن هذا المنظر الذي انطبع في مخيلتنا منذ نعومة أظافرنا، يعلمنا كل أسس الداروينية الاجتماعية: أن الصراع من أجل البقاء هو سنة الحياة وأنه لايكتب البقاء إلا للأصلح، أي الأقوى أو الأسرع أو الأكثر دهاءً ومكراً، وهي مجموعة من الصفات التي لاعلاقة لها بأية منظومة قيمية، دينية كانت أم أخلاقية أم إنسانية، وحينما يظهر الهنود الأشرار، هؤلاء «الإرهابيون» أصحاب الأرض الأصليون الذين لايتركونه وشأنه كي يرعى أبقاره ويبني مزرعته، أي مستوطنته، على أرضهم وأرض أجدادهم، يحصدهم الكاوبوي برصاصه حصداً «دفاعاً» عن الفتاة البيضاء البريئة وعن حقوقه المطلقة.

وتعريف العلمانية باعتبارها مجموعة من الأفكار والممارسات الواضحة يتجاهل هذا الجانب البنيوي الكامن تماماً، ويقلص من نطاق المصطلح، مما يجعله مصطلحاً غير شامل، وغير قادر على رصد أشكالٍ كثيرة من العلمنة، ومما زاد من قصور المصطلح وتضييق نطاقه أنه لم يتم تصور العلمانية باعتبارها فكرة أو مخططاً واضح المعالم وحسب بل تم تصورها باعتبارها فكرة ثابتة ومخططاً ثابتاً يتم تطبيقها في كل أرجاء العالم بالطريقة نفسها، وقد نجم عن ذلك تكلس مصطلح «العلمانية»، فبعد أن تم تعريفه في إطار تجربة الإنسان الغربي

في أواخر القرن التاسع عشر، تطور الواقع وتشعب واختلفت تبديات العلمانية وأخذت أشكالاً كثيرة، ولكن ظل المصطلح على حاله، فأصبح نطاقه محدوداً، يضيق عن الإحاطة بكل تبديات ظاهرة العلمانية في الواقع.

وتصور أن العلمانية فكرة ثابتة أو مخطط ثابت، هي فكرة ـ في تصوري ـ ساذجة إلى أقصى حد. فالعلمانية في الواقع متتالية مركبة غير محددة المعالم، مجهولة الحلقات، ليس لها وجود خارج واقع اجتماعي حضاري محدد، له خصوصيته، وأعتقد أنه لايمكن الحديث عن العلمانية، حديثاً مجرداً إلا مجازاً، وقد يكون من الأفضل الحديث عن متتالية علمانية، تظهر حلقاتها المختلفة من خلال عمليات علمنة ظاهرة وكامنة، واعية وغير واعية، متصاعدة آخذة في الاتساع، وتأخذ أشكالاً مختلفة باختلاف الزمان والمكان.

ونحن لو فعلنا ذلك لوجدنا أن معدلات العلمنة في المراحل الأولى من المتتالية تختلف عن نظيرتها في المراحل الأخيرة، وما كان ممجوجاً وغير مقبول في أوائل الستينيات أصبح مقبولاً ومباحاً (بل ومحل فخر أحياناً) في آخرها، على سبيل المثال. كما أن المجالات التي تتم علمنتها في المراحل الأولى لمتتالية العلمانية محدودة، ولايتجاوز بعض جوانب رقعة الحياة العامة، ولكن نطاق العلمنة في المراحل التالية يأخذ في الاتساع، وتتزايد حدته فيغطي مزيداً في المجالات، ولافرق

في هذا بين رقعة الحياة العامة ورقعة الحياة الخاصة، إلى أن يغطي معظم مجالات النشاط الإنساني.

ولكن مصطلح «علمانية» قد عُرِّف في نهاية القرن التاسع عشر، حينما كانت متتالية العلمنة في الغرب لاتزال في مراحلها الأولى، قبل أن تكتمل حلقاتها، وقبل أن تتحقق بعض إمكاناتها، وقبل أن تتبلور نتائجها على أرض الواقع والتاريخ، ففي هذه المراحل الأولى لم تكن الدولة القومية قد طوَّرت بعدُ مؤسساتها الأمنية والتربوية (الإرشادية والتعليمية)، فقد كانت دولة صغيرة لاتتسم بالشمولية ولايمكنها الوصول إلى كل «المواطنين» والتحكم فيهم، ولم تكن وسائل الإعلام قد بلغت بعدُ مابلغته من قوة وسطوة، ولم يكن قطاع اللذة قد بلغ بعدُ مابلغه من مقدرة على الإغواء والهندسة الاجتماعية، وهذا يعني أن كثيراً من قطاعات حياة الإنسان كانت بمنأى عن عمليات العلمنة، التي كانت في غالب الأمر محصورة في عالمي الاقتصاد والسياسة.

لكل هذا نجد أن هناك حديثاً عن الحياة الخاصة، وعن عدم التدخل فيها، واحترام الدين والقيم التي يدبر بها الإنسان حياته، وعن فصل الدين عن الدولة (والتزام الصمت بخصوص الدائرة الشاملة الأكبر وبخصوص المطلقات والكليات)، وهو حديث كان له جذور في الواقع آنذاك، وللسبب نفسه لم تقض المسيحية (في الغرب) نحبها على الفور مع ظهور الفكر العلماني، بل استمرت بمطلقاتها الدينية

والأخلاقية والإنسانية في ضمائر الناس ووجدانهم وعقولهم، بل في بعض المؤسسات الوسيطة مثل الأسرة، وقد لعبت النزعة الإنسانية الهيومانية (بالإنجليزية: هيومانيزم Humanism) دوراً مماثلاً، فقد استوردت بعض مطلقات العقيدة المسيحية، وعلمنتها بشكل سطحي وجعلت منها مطلقات إنسانية، واحتفظت بها داخل منظومتها الطبيعية/المادية (دون أن تكون لها أي علاقة فلسفية حقيقية بهذه المنظومة)، وسواء أكانت منظومة إيمانية أم إنسانية، فهي قد احتفظت بمرجعية متجاوزة تخلق ثنائية، واستناداً إلى هذا، تم تطوير منظومات معرفية وأخلاقية تستند إلى مطلقات إنسانية.

بهذه الطريقة، زوَّدت المسيحية والنزعة الهيومانية (والاشتراكية الإنسانية) الإنسان الغربي بالإطار الميتافيزيقي والقيمي والكلي، وبضمير وهدف وغاية وأساس لرؤيته للكون ليست مادية تماماً يمكنه من خلالها إدارة حياته الشخصية، بل بعض جوانب حياته الاجتماعية، دون السقوط في النسبية والعدمية الكاملة التي تجعل هذا الاستمرار مستحيلاً أو مكلفاً لأقصى درجة.

إن ماحدث في الغرب في البداية هو أن بعض مجالات الحياة العامة (الدائرة الصغيرة) وحسب، تمت علمنتها لبعض الوقت، وظلت الحياة الخاصة وعالم القيم النهائية (الدائرة الأكبر) حتى عهد قريب للغاية محكومة بالقيم المسيحية، أو بالقيم العلمانية التي تستند في واقع الأمر إلى مطلقات إنسانية أخلاقية، أو مطلقات مسيحية متخفية، فكأن

الإنسان الغربي كان يعيش حياته العامة (التي كانت صغيرة ومحددة) داخل إطار المرجعية المادية الكامنة، ولكنه كان يحلم ويحب ويكره ويتزوج ويموت داخل إطار المرجعية المتجاوزة المسيحية أو شبه المسيحية الإنسانية.

ولكن الأمور تغيَّرت إذ تتابعت حلقات المتتالية بخطى أخذت تتزايد في السرعة، فقد ازدادت الدولة العلمانية قوة وتغولت وأصبحت الدولة التنين التي تنبأ بها هوبز، وأحكمت بمؤسساتها الأمنية قبضتها على الفرد من الخارج، كما أحكمت مؤسساتها التربوية قبضتها عليه من الداخل، تساعدها في ذلك وسائل الإعلام وقطاع اللذة، اللذان تمددا وتغولا بطريقة تفوق تغول الدولة وتنينيتها (المخيفة الشهيرة).

ومما يجدر ذكره أن قطاع اللذة ووسائل الإعلام يقومان بإعادة صياغة صورة الإنسان لنفسه بشكل جوهري، وبإشاعة مجموعة من القيم خارج أي إطار قيمي أو معرفي، ودون التزام اجتماعي أو حضاري، فالدافع الوحيد المحرك للقائمين على وسائل الإعلام وقطا اللذة هو دافع الربح، فهو جزء مباشر من اقتصاديات السوق الحر لاتوجد رقابة مدنية عليها ودون أن تكون مسؤولة أمام أحد وكأنهم يبيعون سلعة صماء مثل أي سلعة، لاتؤثر في صميم وجودنا ورؤيتنا، وقد لخص أحدهم وصف قطاع اللذة بقوله: ((إن القائمين عليه لايهمهم ماذا تفعل في السرير، المهم هو ماذا تفعل أمام شباك

التذاكر))، وكأن مايشيعه الإعلام وقطاع اللذة لاعلاقة له بحياتنا الخاصة ورؤيتنا لأنفسنا! وكأنهما لم يقتحما حياتنا وحياة أطفالنا.

باختصار شديد إن تغول الدولة وأجهزة الدولة الأمنية والإعلام وقطاع اللذة، نجم عنه تقويض رقعة الحياة الخاصة وانكماشها (حتى تكاد تختفي بالنسبة لبعض البشر)، كما أن الدولة بأجهزتها والإعلام وقطاع اللذة لاتترك الأمور النهائية وشأنها، بل تتدخل فيها وتحاول صياغتها بشكل نشيط، ورغم كل هذه التطورات الجذرية على أرض الواقع استمر الكثيرون في استخدام مصطلح ((العلمانية)) بتعريفه القديم المحدود، وهي تعريفات تتجاهل التطورات التي أشرنا إليها، ولذا أصبح المصطلح قاصراً عن الإحاطة بكثير من مدلولاته، إذ ظل يشير إلى الدائرة الجزئية الصغيرة، وغير قادر على الإشارة إلى الدائرة الشاملة (النهائية) الأكبر.

ويمكن أن نضيف إلى كل هذا أن علم الاجتماع الغربي قد فشل في تطوير نموذج مركب وشامل للعلمانية، ونحن لانجد غرابة في ذلك، فهذا العلم، شأنه شأن كل العلوم الإنسانية في الغرب، جزء من المجتمع الغربي، أُفقه محدد بأفق مجتمعه في معظم الأحيان، ومرجعيته ومرجعية العلوم الغربية الإنسانية، ومنطلقاته ومنطلقاتها، هي مرجعية ومنطلقات المجتمع الغربي. ومما لاشك فيه أنها مرجعية ومنطلقات ((علمانية))، فعلى سبيل المثال ترى هذه العلوم أنه يجب فصل الواقع (الحياة الدنيا) عن كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية، حتى

تصبح العلوم محايدة، خالية من القيمة (بالإنجليزية: فاليو فري Value-free). والخطاب التحليلي السائد في العلوم الإنسانية الغربية هو خطاب سيطرت عليه فكرة وحدة (أي واحدية) العلوم، والإيمان بأن ثمة قانوناً واحداً يسري على الإنسان والطبيعة، ومن ثم فقد اتجهت العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية نحو النماذج الكمية والنماذج المادية، لتركز الاهتمام على تلك الظواهر التي توجد داخل هذا النطاق وحسب، لكل هذا أصبح علم الاجتماع الغربي نفسه جزءاً من المنظومة العلمانية الكلية الشاملة لاتوجد مسافة تفصل بين الواحد والآخر.

ومما زاد المشكلة تفاقماً أن الإنسان الغربي حينما بدأ مشروعه التحديثي كان ممتلئاً بالتفاؤل بخصوصه، وكان يتوقع أن يحقق له هذا المشروع السعادة الكاملة والفردوس الأرضي، أو على الأقل قسطاً كبيراً من السعادة. ولذا، حينما كانت تظهر جوانب سلبية، كان يصنفها على أنها «ظواهر هامشية» أو «نتائج جانبية» أو «ثمن معقول» للتقدم، ورغم تزايد الجوانب السلبية، إلا أنه استمر في التركيز على المثالية السعيدة، فتحكمت في إدراكه وأحكامه، ومن ثم استمر في تهميش الجوانب السلبية، وتهميش المصطلحات التي تشير إليها، وظلت هذه المصطلحات، بمدلولها السلبي، خارج نطاق عملية تعريف ـ أو إعادة تعريف ـ العلمانية.

ويمكن أن نضيف أيضاً أن علم الاجتماع الغربي قد تحددت مقولاته الإدراكية والتحليلية قبل أن تتم عملية التلاقي (بالإنجليزية: كونفرجانس Convergence) وقبل أن تظهر الوحدة الكامنة وراء كثير من الظواهر، التي توجد أساساً على مستوى النموذج المعرفي الكامن وراء مختلف الظواهر في المجتمع الحديث، سواء في العالم الرأسمالي أو الاشتراكي (الترشيد ـ التنمية ـ سيادة البيروقراطية). وهذه الوحدة (العميقة) تتجاوز نقط الخلاف الأيديولوجية السطحية بينهما. ولذا نجد أن كثيراً من المصطلحات التي وضعت لوصف المجتمع الحديث وحال الإنسان فيه (الاغتراب ـ التشيؤ ــ الإنسان ذو البعد الواحد... إلخ) تصلح جميعاً لوصف حال الإنسان في المجتمع الصناعي الحديث: الاشتراكي والرأسمالي.

ولذا كان علم الاجتماع الغربي يتصور أن الثنائيات التي ظهرت في داخل المنظومة العلمانية الغربية؛ ثنائيات حقيقية ذات مقدرة تفسيرية عالمية، فكان يرصد الواقع من خلال نموذج الرأسمالية مقابل الاشتراكية، وهكذا دون إدراك الوحدة النهائية الكامنة فيما بين هذه الثنائيات، ودون إدراك أنها ثنائيات واهية في طريقها إلى الزوال بفعل عوامل التعرية التاريخية وآليات التلاقي، (ومع هذا لايزال بعض المفكرين الماركسيين يتحدثون عن الجوانب المظلمة للمجتمع الحديث باعتبارها مقصورة على الرأسمالية، ومما لاشك فيه أن النظام الرأسمالي بإسقاطه فكرة العدالة، وبرؤيته للسوق باعتباره الآلية العظمى في

المجتمع، والدافع للربح باعتباره الدافع الأساسي المحرك للبشر، يفرز قدراً أكبر من السلبيات ذات الشكل والمضمون المختلفين مما يفرزه النظام الاشتراكي، ولكن مع هذا تظل هناك نقط التشابه العميقة بين النظامين).

لكل هذا نجد أن علم الاجتماع الغربي لم يدرك العلمانية باعتبارها رؤية شاملة للكون، وإنما باعتبارها فكرة ضمن عدد كبير من الأفكار، و لم يرصد الواقع العلماني الحديث (في الشرق والغرب) باعتباره كلاً متماسكاً، وإنما باعتباره مجموعة ظواهر مختلفة مستقلة لها تواريخ مستقلة، ولذا كلما كانت تتضح معالم ظاهرةٍ ما فإنه كان يحصر سماتها، ثم يُطلق عليها اسماً، الظاهرة تلو الأخرى، دون أن يربط بعضها ببعض داخل نموذج تفسيري واحد، وحين كان يتوصل لهذا النموذج الشامل فإنه كان يسميه تسميات مختلفة، فهو تارة رؤية «حديثة»، وتارة أخرى رؤية «علمية»، وثالثة هي «علمانية»، وهكذا، ومع هذا يمكن القول ـ إن أردنا التزام الدقة ـ: إن إدراك النموذج الشامل كان هناك عند بعض المفكرين الغربيين، ولكنه لم يتم بلورته والإفصاح عنه من خلال خطاب فلسفي واضح، و لم تكتسب تعريفاتهم المركزية التي تستحقها.

وأتصور أنه نتيجةً لاختلاط المجال الدلالي لمصطلح العلمانية، وتقليص نطاقه على يد بعض الكُتّاب، وتكلُّسه وعدم تطوير نموذج مركَّب وشامل لوصف الواقع الغربي (والشرقي) في كليته، نموذج

يبين ترابط الظواهر وتلاحمها ودلالتها الحقيقية، ظهرت مصطلحات متعددة متداخلة لوصف هذا الواقع، ولذا نجد أن هناك حديثاً عن «الترشيد» مستقلاً عن حديث «الاستنارة» وعن حديث «التفكيك» وعن حديث «العلمانية». ولم يتم رصد علاقة مفهوم الإنسان الطبيعي، وتعاظم نفوذ الدولة القومية بضمور الحس الخلقي والإحساس بالمسؤولية، وتزايد التجريد والتنميط وسيادة النماذج البيروقراطية والكمية، كما لم تُرصد علاقة المنظومة العلمانية (وفكر حركة الاستنارة) من جهة بظاهرة العولمة، أو بالظاهرة الإمبريالية التي فككت أوصال العالم، بل وفككت أوصال البشر حرفياً (إبادتهم على نطاق لم يعرفه البشر من قبل)، أو بالظاهرة العنصرية التي واكبت الزحف الإمبريالي، أو بظهور نخب حاكمة مغتربة في العالم الثالث تحكم من خلال الإرهاب والقمع، تؤازرها الدول الغربية (الديموقراطية العلمانية)، أو بظواهر مثل النازية والصهيونية التي قامت بتفكيك الإنسان البولندي والروسي واليهودي في أوربا والإنسان الفلسطيني في شرقنا العربي.

وظهر عدد لاحصر له من المصطلحات يُشير كل منها إلى جانب من جوانب الحداثة العلمانية، فيشير بعضها إلى الثمرات الإيجابية لعملية التحديث أو الترشيد أو العلمنة (التقدم- هزيمة الطبيعة)، ويلتزم بعضها الآخر بالحياد (المجتمع التكنولوجي ـ المجتمع مابعد الصناعي ـ مابعد الأيديولوجيا ـ زمانية كل الظواهر ونسبتها).

ولكن، في الوقت نفسه، ظهرت مصطلحات عديدة تشير إلى بعض نتائج عمليات التحديث السلبية (أزمة الإنسان في العصر الحديث ـ ثمن التقدم ـ هيمنة النماذج المادية والكمية والآلية ـ الاغتراب ـ أزمة المعنى ـ ضمور الحس الخلقي ـ هيمنة القيم النفعية ـ غياب المركز ـ تفشي النسبية المعرفية والأخلاقية ـ اللامعيارية [الأنومي] ـ هيمنة المؤسسات والبيروقراطيات ـ تآكّل الأسرة ـ التفكك الإنساني ـ العدمية الفلسفية ـ الإحساس بالعبث ـ تراجع الفردية والخصوصية ـ أمركة العالم ـ التنميط ـ سيطرة أجهزة الإعلام على البشر ـ ظهور الحتميات المختلفة [البيولوجية، والبيئية، والوراثية، والتاريخية] ـ العالم الحديث كقفص حديدي (عبارة ماكس فيبر) ـ التسلع [أي تحول الإنسان إلى سلعة] ـ التشيؤ [أي تحول الإنسان إلى شيء]).

ورغم دقة هذه المصطلحات، كلٌّ في حد ذاته، إلا أنها ظلت متباعدة وكأنها تصف ظواهر لايربطها رابط، رغم أنها تعبر عن شيء أساسي وجوهري واحد في المجتمع الغربي العلماني الحديث، وقد تمت مراجعة كثير من المصطلحات التي كانت قد وضعت واقع الإنسان في العصر الحديث، في ضوء ماتكشف من ظواهر سلبية (مثل اندلاع حربين عالميتين، وتزايد الصراع... إلخ). ولذا لم يعد يتحدث الإنسان الغربي بشكل متفائل عن «الاستنارة» وحسب وعودها، وإنما بدأ الحديث عن «الاستنارة المظلمة»، ولم يعد يتحدث بيقين زائد عن «العقل الخلاق» وحسب، وإنما أخذ يتحدث أيضاً عن

((تأكّل العقل النقدي)) وعن ((العقل التفكيكي)) و((العقل الأداتي)) الذي لايكترث بالإنسان ولابالمضمون الخلقي لعملية الترشيد، كما أنه لم يعد يتحدث عن ((التقدم)) الدائم واللانهائي وحسب، وإنما أخذ يتحدث أيضاً عن ((نهاية التاريخ))، و((عبثية الواقع))، و((ثمن التقدم)). ولكن حين تمت مراجعة المصطلحات القائمة، وربط بعضها ببعضها الآخر (فالترشيد الذي كان مرتبطاً بالانعتاق ظهرت علاقته بالتنميط والاغتراب)، أضاف مجموعة جديدة من المصطلحات ظلت هي الأخرى محتفظة باستقلاليتها لاتنتظمها منظومة واحدة، دون تطوير نموذج شامل ينتظم كل المصطلحات.

ورغم أن نطاق عمليات العلمنة قد اتسع وأصبح شاملاً، ورغم أنه تبين أن المتتالية المتحققة التي انتهت بالإمبريالية ونهب العالم والإبادة النازية مختلفة عن المتتالية المثالية المفترضة السعيدة، ورغم تأكّل بقايا المسيحية وأي نظم فلسفية تدور حول مركز محدد، ورغم تغول الدولة ووسائل الإعلام وقطاع اللذة، رغم كل هذا، فإنه لم يتم التوصل إلى نموذج تفسيري شامل مركب متكامل لظاهرة العلمانية بين الوحدة الكامنة وراء التنوع.

وماحدث هو أن دارسي العلمانية فصلوا المصطلح (والظاهرة) عن غيره من المصطلحات (مثل التحديث ـ الاستنارة ـ الفردية)، بحيث تحولت العلمانية من كونها رؤية للكون (بالألمانية: فلتنشوونج Weltanschauung) إلى ظاهرة مستقلة من ضمن ظواهر عديدة، لها

تاريخ مستقل عن تاريخ الفلسفة الغربية وتاريخ الفن الحديث وتاريخ الاستعمار الغربي. ويتضح هذا بجلاء في مقال هنتجتون «صدام الحضارات» وفي النقاش الذي دار حولها. فهو لوهلة يبدو كأنه يدرك العلمانية باعتبارها نموذج مركب كامن وراء الحضارة الغربية الحديثة، فهو يشير إلى عبارة جورج ويجيل «الرجوع عن العلمنة في العالم The unsecularization of the world»، وعبارة برنارد لويس «حاضرنا العلماني Our secular present». ويشير إلى محاولة أتاتورك تأسيس «دولة قومية حديثة علمانية غربية a modern secular, western nation state» مما يفترض ترادف الحداثة والعلمانية والحضارة الغربية الحديثة، وأن العلمانية هي النموذج الشامل الذي يضم كثيراً من الظواهر، وهذا مايفعله فؤاد عجمي في تعليقه على المقال، أما قول نايبول الذي يقتبسه هنتنجتون باستحسان: إن «الحضارة الغربية العلمانية الحديثة» هي الحضارة الملائمة لكل البشر، قد يكون مضحكاً بعض الشيء، ولكن مايهمنا من منظور هذه الدراسة أنه ينظر للعلمانية باعتبارها رؤية شاملة للكون.

ولكن مع هذا نجد هنتنجتون نفسه بعد أن افترض شمول المصطلح يتعثر ويتبعثر، ويتحدث عن «الأفكار الغربية الخاصة بالفردية والليبرالية، والدستورية، وحقوق الإنسان، والمساواة، والحرية، وسيادة القانون، والديمقراطية، وحرية السوق، وفصل الدين عن

الدولة» أي أنه بعد أن تحدث عن العلمانية باعتبارها رؤية شاملة للكون، عاد وتحدث عن عدة أفكار مختلفة من بينها العلمانية (الجزئية).

وقد نجم عن ذلك أن رصد الواقع يتم دون وجود نموذج تفسيري مركب شامل، قادر على الإحاطة بكل أبعاده وجوانبه في تداخلها وتشابكها، ولذا فواقعنا يواجهنا وكأنه مجموعة من الظواهر التي لايجمعها جامع، فلننظر إلى تاريخ الأدب الغربي على سبيل المثال منذ نهاية العصور الوسطى، سنجد في **حكايات كانتربري** لتشوسر، ثم في مسرحيات شكسبير (وكورنيل وراسين) في عصر النهضة، شخصيات لها أبعاد إنسانية وبطولية مركبة، قد ينتابها الشك وقد ترتكب أفعالاً مأساوية تودي بها إلى التهلكة، ولكنها مع هذا تظل لها مرجعية إنسانية (تؤمن بمسؤولية الإنسان عن أفعاله، وبمقدرته على التجاوز وعلى السقوط) وتدور في إطار منظومات قيمية ومعرفية قد تخرقها وتتمرد عليها، ولكنها مع هذا تظل الإطار النهائي لأفعالها، ويستمر وجود هذا الإنسان في أدب القرن الثامن عشر والتاسع عشر (وردزورث - فيكتور هوجو- ديكنز- دوستويفسكي - تولستوي) وإن كان يلاحظ تزايد معدلات الفردية والحتمية في ذات الوقت، إلى أن تدخل القرن العشرين، فكتب ت.س.إليوت الأرض الخراب (ملحمة القرن العشرين في رأي البعض)، حيث يختفي الأبطال تماماً ويظهر «الرجال الجوف» الذين يعيشون في أرض مجدبة ويتحركون بلا اتجاه مثل الذرات المتناثرة، في عزلة قاتلة، خاضعين في الوقت ذاته لحتميّات

عديدة صارمة، ويكتب كافكا قصصه حيث يخضع الإنسان تماماً إلى حتميات لايفهم كنهها، فيتحول إلى صرصور ويُحاكم ويُعدم لسبب لايعرفه، ثم يأتي مسرح العبث حيث تجلس الشخصيات في إحدى المسرحيات في صندوق قمامة في انتظار جودو الذي لايأتي. ثم يكتب أنطوان أرتو (صاحب مسرح القسوة) قصيدة عبارة عن أصوات خالصة بلامعنى، ألا يمكن القول: إن تحول الإنسان إلى ذرات متناثرة، ثم إلى صرصور، وجلوسه في صندوق قمامة ينتظر من لايجيء، وخضوعه للحتميات المختلفة، وتحول اللغة الإنسانية إلى مجرد أصوات لامرجعية لها، هي عملية تفكيك لهذا الإنسان.

وهل يختلف هذا كثيراً عما يحدث في إحدى قصائد الشاعر المصري أمل دنقل «يوميات كهل صغير السن» التي يقول فيها:

وعندما لمستها: تثلجت أطرافها الوجلى

وانفلتت عجلى...!

كأنها لم تذق الحب... ولم يثر بصدرها التنهدات.

انظر كيف يتسرب العدم والحياد إلى علاقات البشر، انظر كيف ينفرط العقد وتتناثر الذرات في عالم لاتواصل فيه ولاحب، فتكتسب التفاصيل الجسدية المادية مركزية مرعبة:

قالت إن حبالي الصوتية تقلقها عند النوم

وانفردت بالغرفة.

في الماضي، كنا نسمع صوت المحبين يشدون بالغناء، أما الآن «فالحبيبة» لاتسمع سوى شخير حبيبها، وهو بدوره لايسمع إلا ثرثرتها اليومية المثابرة بينما تصب شاياً فاتراً في الأكواب، شاياً مثل العالم المحايد الذي يعيش فيه (لاهو حار ولاهو بارد) ثم يموت كل شيء.

العالم في قلبي مات

لكني حين يكف المذياع، وتغلق الحجرات:

أخرجه من قلبي، وأسجيه فوق سريري

أسقيه نبيذ الرغبة

فلعل الدفء يعود إلى الأطراف الباردة الصلبة

لكنه تتفتت بشرته في كفي

لايتبقى منه سوى... جمجمة... وعظام!

...وأنام!

وهو نوم أقرب إلى الموت، نوم كئيب مثل العالم الذي يعيش فيه الشاعر، لماذا تموت الأشياء الجميلة في الشعر الحداثي؟ لماذا يصاب كل شيء بالحياد؟ لماذا يتحول العالم إلى ذرات مبعثرة متناثرة؟ إن عالم الشعر الحديث في جوهره عالم انسحب منه الإله، ونزعت منه

القداسة، وتفكك فيه الإنسان، فأصبح خالياً من المركز والمرجعية الإنسانية، عالم خالٍ من القيمة الأخلاقية والإنسانية.

(من الطريف أن كثيراً من دعاة التحديث يتحدثون بحماس شديد عن الاستنارة والعلمانية، وكيف أنهما يؤديان إلى تحرير الإنسان وسعادته في العصر الحديث، وفي الوقت ذاته يتحدثون بإعجاب شديد عن الأدب الحداثي الذي يعبر عن رؤية الإنسان الحديث لمجتمعه [نتاج فكر الاستنارة] ويبينون الضياع والخراب والاغتراب.. إلخ الذي يعاني منه الإنسان في العصر الحديث، ولايربطون بين الواحد والآخر، أذكر أنني كنت أدرِّس فكر الاستنارة مع طلبتي في محاضرة الساعة التاسعة، وتحدثتُ بحماس شديد عنه، وكيف حرر الإنسان الغربي وأدى إلى تقدمه، ولذا أخذت أبشر به، وفي محاضرة الساعة العاشرة كنت أدرس معهم الأرض الخراب لإليوت وماحدث للإنسان في العصر الحديث من تفكيك وعقم، ففاجأتني المفارقة وبدأت في مراجعة كثير من أفكاري).

ولايختلف الأمر كثيراً في عالم الفنون التشكيلية، فبعد لوحات وأيقونات العصور الوسطى المسيحية في الغرب، المليئة بالتقوى والورع، تظهر رسوم عصر النهضة الدينية والعلمانية ذات الأبعاد الثلاثة التي ينبع منها الفن الرومانسي والفن الواقعي، ثم يظهر الفن الانطباعي ومابعد الانطباعي، ورغم كل التطورات يمكن القول: إن الفن الغربي منذ عصر النهضة ظل الشكل فيه متماسكاً يحاكي شيئاً

ما، في الطبيعة المادية أم الإنسانية، ولكن مع بداية القرن العشرين يحدث شيء ما فيتفكك الشكل، ويظهر الواقع الإنساني والطبيعي في لوحات الفنانين على هيئة مكعبات ومربعات ودوائر وألوان متداخلة (في أواخر عرض للوحات موندريان في التيت جاليري [١٩٩٦] في لندن الذي كان يهدف إلى توضيح تطوره، تتضح هذه النقطة بشكل جلي، يبدأ المعرض بمنظر طبيعي فيه أشجار ومنازل، وينتهي بلوحة مكونة من أربعة مربعات وخطين، أحدهما أحمر والآخر أزرق، وهي لوحة في غاية الجمال، ولكننا هنا لانتناولها من المنظور الجمالي، وإنما من منظور التطور العام للحضارة الغربية الحديثة، تماماً كما فعلنا مع الأعمال الأدبية الأخرى التي أشرنا إليها).

وتزداد الأمور تفككاً إلى أن نصل إلى فنان مثل آندي وورهول الذي يضرب بفكرة الفن نفسها عُرض الحائط، ويسقط فكرة الحكم والمرجعية والمعيارية، ويقوم بتوقيع علب شوربة كامبل (ويلوّن صناديق القمامة)، فتتحول بقدرة قادر إلى أعمال «فنية» تباع بآلاف الدولارات! ولكن التفكيك الحقيقي نجده في أعمال جو واتكين، هذا «الفنان» الذي يستخدم جثثاً حقيقية في صوره الفوتوغرافية، وموضوعه المفضل هو قضيب دُق فيه مسمار، وقد اعترف هذا الفنان أنه يحب أن يعاشر موضوعاته (أي الجثث التي يصورها) جنسياً، وحياته لاتقل إبداعاً تفكيكياً، فهو يعيش مع زوجته ومع ابنها (من زواج سابق) ومع صديقتها أو عشيقتها (ومن الطريف أن الأمور

ازدادت تفكيكاً وإبداعاً، إذ غادرت زوجته البيت وتركت له عشيقتها وابنها!).

وقد لحقنا بركب التقدم (أو لحق بنا، والله أعلم) إذ وصل إلينا هذا النوع من الإبداع، ففي رواية الخبز الحافي للكاتب المغربي محمد شكري ثمة نزع شرس للقداسة عن الإنسان والكون، وثمة إنكار أكثر شراسة للقيم والمرجعية، يعبران عن نفسيهما من خلال انشغال مرضيٍّ بالأعضاء التناسلية والبول، ويتحول الإنسان إلى نشاط جنسي بالدرجة الأولى ويتحول بطل الرواية في نهاية الأمر إلى بغيٍّ ذكر يرتزق من بيع جسده للذكور الآخرين، وكي أضرب مثلاً للقارئ على «تفكيكية» هذه الرواية «الإبداعية»، أخذت أبحث فيها عن مقطوعة ممثّلة، فوجدت العشرات، ولكنني وجدت أنه من المستحيل أن أوردها في مثل هذه الدراسة من فرط بذاءتها، ولذا سأكتفي بهذه المقطوعة «المهذبة» نسبياً: «منذ أن غادرت الكوخ وأنا أسكر، الفتيات لايكففن عن الثرثرة، ضاجعت خلال ليلتين ثلاثاً منهن، رشيدة أفضلهن، تتلوى مثل حية [انظر كيف تتحول لحظة اللقاء بين المحبين إلى لحظة صراع وتفكيك؛ فتصبح الحبيبة مثل الأفعى، وتصبح لحظة الحب لحظة صراع وإغواء، ولكن ليس هذا هو نهاية المطاف، فهناك المزيد من التفكيك] ليلى البوالة تبول في الفراش أثناء النوم، سأنام معها الليلة لأرى إن كانت حقاً تبول في الفراش؟» (نقابل في هذا العالم الإنسان الذئب، والإنسان الكركي، والإنسان الثعلب،

والإنسان الثعبان، مما يجعلنا نتساءل مع صلاح عبد الصبور في قصيدة «بشر الحافي» «أين الإنسان الإنسان»؟).

وقد انبرى بعض دعاة الاستنارة من العرب للدفاع عن هذا الإبداع الذي يفرز مثل هذا العالم الذي يتساقط فيه الإنسان ويتفكك، ويتحول إلى لاشيء، أو إلى ماهو أسوأ، (ورؤوس الناس على جثث الحيوانات/ ورؤوس الحيوانات على جثث الناس/ فتحسس رأسك/ فتحسس رأسك).

ولايختلف وضع واتكين وشكري الإبداعي عن هذا البرنامج الذي شاهدته في التليفزيون البريطاني: يجلس زوج وزوجته وطفلاهما على المنصة، أسرة عادية للغاية، ولكن مع إضافة بسيطة؛ وهي أن صديق الأب (أو عشيقه) يعيش معه في نفس المنزل مع أسرته بموافقة الجميع، أي إن الشرط الأساسي للخروج على المعايير (موافقة الفرد) قد توفر، وقد وقف جمهور المشاهدين مدهوشاً أمام هذه الحالة، ولم يجد طريقة للاحتجاج عليها أو حتى مناقشتها؛ لأنه لاتوجد مرجعية دينية أو إنسانية، هل كل هذا له علاقة بما سبق؟ هل تفكك الأسرة جزء من عملية التفكيك الآخذة في الاتساع؟

اذهب إلى أي دار عرض سينمائي في الغرب ستجد أن مستويات العنف والإباحية قد وصلت إلى درجات غير مسبوقة، مما حدا ببعض النقاد أن يتساءل بخصوص الأفلام «الجادة»، وهل هي فعلاً أفلام جادة أم أفلام إباحية؟ انظر مثلاً إلى أعمال المخرج الإسباني

المادوفار، وهو من أشهر المخرجين في العالم الآن، يتداخل في أفلامه العادي والإباحي، ثم يتفكك كل شيء بشكل كوميدي، رغم أنه في ظروف عادية يبعث على البكاء، آخر فيلم شاهدته في زيارتي الأخيرة للندن (عام ١٩٩٩) كان فيلم (رحلة فيليشيا) الذي كان قد كسب عدة جوائز أوسكار لتوه، وهو فيلم تفكيكي حقيقي عن رجل مهنته تذوق الطعام، ولكننا نكتشف أنه يعيش في عزلة قاتلة، يقضي كل حياته الخاصة يشاهد أفلام فيديو عن أمه التي كانت تقدم برنامجاً للطبخ في التليفزيون ويحاول تقليدها، ويبدو أن علاقته بأمه علاقة مرضية؛ ولذا فهو غير قادر على الزواج، ومن ضمن هواياته الأساسية ارتداء الملابس الداخلية الحريمي، وحتى يخرج من عالمه هذا يدعي أمام فتاة (يقابلها في الشارع) أن زوجته قد ماتت في المستشفى، حتى يمكنه كسب ودها واستدراجها إلى منزله حتى يقضي على عزلته ثم يخدرها، وينتهي الفيلم بانتحار «البطل» أو الرجل الأجوف.

ببساطة شديدة انظر حولك في الثقافة الشعبية والثقافة العالمية، ستجد اهتماماً غير مسبوق في الحضارة البشرية بالجسد والجنس، انظر إلى التليفزيون ستجد أي أغنية مصحوبة بمئات الأجساد التي قد تؤكد مضمون الأغنية وقد تقوضه، ولكن هذا لايهم فالجسد أصبح مركزياً في حضاراتنا الحديثة هذه، وقد أحرز مركزيته على حساب الجوانب الأخرى للشخصية الإنسانية.

هل كل هذا له علاقة بتطور الفلسفة الغربية؟ بدأت هذه الفلسفة في عصر النهضة الغربي بظهور الفلسفة الإنسانية الهيومانية Humanism التي همشت الإله، ووضعت الإنسان في مركز الكون، وجعلت منه المعيار الأوحد، مقياس كل شيء، مرجعية ذاته، ولكن في نفس المرحلة ظهر إسبينوزا الذي حوَّل العالم إلى منظومة واحدية رياضية مصمتة، الإله فيها هو الطبيعة، وقوانينه هي قوانين الطبيعة والمادة، والإنسان فيها لايختلف عن أي شيء في الكون، وقد كانت منظومة متفائلة للغاية، إذ يبدو أن إسبينوزا وجد أن هذه الحركة الرتيبة الآلية ذات المرجعية المادية التي تسم عالمه ستحقق السعادة للبشر بشكل ضمني عن طريق امتزاج الجزء الإنساني بالكل الآلي المادي، وعن طريق ذوبانه فيه، ولكن ألا يشكل ذوبان الجزء الإنساني في الكل المادي تفكيكاً للإنسان، لأن الإنسان بهذه الطريقة يُرد إلى ماهو دونه؟.

ثم جاء نيتشه واكتشف أن العالم الذي يصبح الإله فيه قانوناً طبيعياً، والذي تتحكم فيه حركة المادة هو عالم موت الإله، أي عالم مادي تماماً لاقداسة ولاضمان فيه لأي شيء عالم خالٍ من المعنى، محايد، لاقيمة فيه ولاغاية ولاسبب ولانتيجة، لاكليات فيه ولامطلقات، ومن ثم لايبقى سوى إرادة القوة وعالم داروين الذي يتجاور فيه الخير والشر، والذي تحسم فيه الأمور ببساطة البارود وسذاجته، ولكن رغم كل هذا يظل عالم نيتشه عالم مأساوي

متشائم، يشعر الإنسان فيه بالضياع وعدم الأمن؛ ولذا ترد عبارة «لقد مات الإله» على لسان المجنون الذي يجري في السوق محتجاً صارخاً معبراً عن أمله متسائلاً: كيف تأتّى للإنسان أن يمحو الأفق، ويجفف البحار، بحيث أصبح العالم من حولنا مادة محضة لاأسرار فيها ولاقداسة؟

ثم ظهر جاك دريدا زعيم التفكيكيين بوجهه الكئيب، وأعلن عالم مابعد الحداثة، حيث لايوجد هدف، أو مركز أو غاية، أو فرح أو ندم، أو تفاؤل أو تشاؤم، فكل شيء قابع داخل قصته الصغرى دون مرجعية نهائية (قصة كبرى)، وحيث تفشل اللغة الإنسانية نفسها في تحقيق التواصل بين الإنسان وأخيه الإنسان، وبفشل اللغة تختفي القيم والمعايير تماماً، ويتفكك الإنسان.

ثمة حاجة إلى مصطلح شامل يفسر هذه الظواهر المترابطة المتشابكة، ويبيّن علاقة جوانبها السلبية بجوانبها الإيجابية، ويبين الوحدة الكامنة خلف التنوع، ونحن نذهب إلى أن تعريف العلمانية بطريقة مركبة شاملة قد يفي بهذا الغرض، ولكن العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية قد أخفقت في التوصل إلى مثل هذا التعريف، وإن كان من الممكن تفسير هذا الإخفاق، فمن الصعب تماماً تفسير إخفاقتنا نحن، فنحن نرى ظاهرة العلمانية، كما نرى الإنسان الذي يتفاعل معها من الخارج (حتى الآن على الأقل)، ولهذا، فلابد أن نرى الأمور بشكل أكثر تركيباً وشمولاً وكلية، ولابد أن يكون بوسعنا رؤية علاقة كامنة شاملة بين العناصر والجوانب المختلفة التي

قد تبدو وكأنها مستقلة، وليس هناك مايدعو لأن نقبل تصنيفات الإنسان الغربي ومصطلحاته لوصف واقعه وواقع العالم الحديث، فالواجب العلمي يفرض علينا أن نبحث عن مثل هذه العلاقة الشاملة الكامنة، ولعل الوقت قد حان الآن لإعادة النظر في كل مصطلحات العلوم الاجتماعية (ذات الأصل الغربي)، لصياغة نماذج ومصطلحات جديدة تتفق مع تجربتنا الوجودية المتعينة بعد سقوط المنظومة الاشتراكية، وبعد علمنة السلوك في العالم الغربي، وضمور رقعة الحياة الخاصة، وتهميش المسيحية تماماً، وظهور أدبيات غربية مراجعة تساعدنا في عملية التعريف وإعادة التعريف.

وقبل أن ننتقل إلى محاولة تعريف العلمانية، لابد أن نشير إلى أن مصطلح العلمانية حينما انتقل إلى المعجم اللغوي العربي أصبح أكثر اضطراباً واختلالاً، فمنذ مايُسمَّى «عصر النهضة» في تاريخ الفكر العربي ومعظم تعريفاتنا للظواهر الإنسانية تستند إلى تعريفات الغرب الذي نستورد منه معظم مصطلحاتنا إن لم يكن كلها، وقد استوردنا مصطلح «علمانية» فيما استوردنا منه، وحينما يُنقل مصطلح مثل هذا من معجم حضاري إلى معجم حضاري آخر وتتم «ترجمته»، فإنه يظل يحمل آثاراً قوية من سياقه الحضاري السابق، الذي يظل مرجعية صامتة له، ولذا فدلالة هذا المصطلح لاتتحدد إلا بالإشارة إلى المعجم الحضاري الأصلي، أي الغربي، وقد أشرنا إلى أن هذا المصطلح مختلط الدلالة في معجمه الغربي، للأسباب التي أوردناها من قبل.

ويمكن هنا أن نشير إلى أنه داخل التشكيل الحضاري الغربي ذاته توجد عدة تشكيلات، فهناك التشكيل الفرنسي (الكاثوليكي)، والتشكيل الحضاري الإنجليزي، والألماني (البروتستانتي)، والتشكيل الروسي (الأرثوذكسي)، وقد عرَّف كل تشكيل هذا المصطلح بطريقة مختلفة إلى حدٍّ ما انطلاقاً من تجربته الخاصة، فكلمة لائيك الفرنسية Laique، على سبيل المثال، لاتزال تحمل بصمات أصولها الفرنسية، والتجربة الفرنسية في العلمنة (المرتبطة بالثورة الفرنسية) التي أخذت شكلاً حاداً وقاطعاً، والتي تتضمن عداءً قاطعاً للدين، فمؤسسة الكنيسة كانت قوية في المجتمع الفرنسي الإقطاعي القديم، وكانت امتيازات النبلاء واضحة محدَّدة، كما كان هناك تداخل شبه كامل بين طبقة النبلاء ورجال الدين (وخصوصاً ذوي المراتب الرفيعة)، ولذا كان رد فعل الثوار عنيفاً ومنهجياً، يأخذ شكل رفض النظام القديم (متمثلاً في الحكومة الملكية المطلقة)، ونظام الطبقات السائد، ومؤسسة الكنيسة، وكل الرموز السياسية والدينية القائمة، ووصل الرفض إلى حد ذبح النبلاء وكثير من أعضاء طبقة الكهنوت، وإلى حد تحويل بعض الكنائس إلى معابد تُعبَد فيها ربة العقل، كما أنهم وضعوا سياسة منهجية صريحة تهدف إلى تصفية أي مضمون ديني في التعليم أو القانون، أما كلمة «سكيولار Secular» الإنجليزية فهي ليست قاطعة ولاحادة في دلالتها بهذا الشكل.

ويمكننا أن نضيف إلى كل هذا أننا رغم محاولتنا الجاهدة الدائبة في اللحاق بركب الغرب ومواكبته، فإن المصطلحات التي نستوردها (مثل: الاستنارة- التقدم - التحديث - العقل) تشير إلى معنى الكلمات كما وردت في المعجم الغربي (اللغوي والحضاري) حتى منتصف أو أواخر القرن التاسع عشر وحسب، ولم يتسع مجالها الدلالي كما حدث في الغرب، ولذا، فإن مصطلحاتنا بريئة تماماً من كل المشاكل التي ظهرت بعد تحقق المتتالية الترشيدية والتحديثية المادية والعلمانية الشاملة الغربية، ولذا ظلت مصطلحات بسيطة أحادية البُعد تشع تفاؤلاً لاأساس له في الواقع، واصطلاح «علمانية» لايشكل أي استثناء لهذه القاعدة، فنحن نتحدث عنها على طريقة فولتير ولوك وكوندورسيه وغيرهم من الفلاسفة التبسيطيين الاختزاليين، وكأننا لازلنا في بداية المتتالية لم نشاهد بعد كل حلقاتها المركبة والمتداخلة والتي فاجأت الجميع (الدعاة إليها والرافضين لها).

وفي النهاية يجب أن نشير إلى أن تجربة العرب والمسلمين (وشعوب العالم الثالث) مع متتالية العلمنة مختلفة، فعمليات العلمنة لم تنبع من واقعهم التاريخي والاجتماعي (رغم وجود عناصر علمنة مختلفة فيه)، وإنما أتى بها الاستعمار الغربي، وفرضها فرضاً عليهم وعلى غيرهم، ومع هذا نستمر في استخدام المصطلح بمرجعيته الغربية، والتي تفترض المتتالية الغربية في العلمنة.

وقد لوحظ، في العالم الثالث، وجود مصطلحات أخرى مثل «الديمقراطية» و«العقلانية» و«التنوير» و«التحديث» و«التغريب» تقف جنباً إلى جنب مع مصطلح العلمانية، ولكنها تتداخل معه في بعض الأحيان، بل ويفترض بعضهم قدراً من الارتباط العضوي، وأحياناً الترادف بينها، وهذا الخلط له أساسه، ففِعْل «مودرنايز Modernize» أي «يُحدِّث» - على سبيل المثال - يعني إعادة صياغة المجتمع بحيث يتم استبعاد المعايير التقليدية، وإخضاع كل شيء للمعايير العقلية المادية العلمانية التي تتفق مع معايير الحداثة (برؤيتها للإنسان والكون)، وهذا هو أيضاً الترشيد (في الإطار المادي)، فالتحديث هنا يعني «التحديث في الإطار المادي»، ولايختلف فِعْل «ويسترنايز Westernize» أي «يُغرِّب»، بمعنى «فرض أنماط وأساليب ومعايير الحياة الغربية» عن فعل «يُحدِّث»، فالأنماط والأساليب «الغربية» التي يتم فرضها هي الأنماط والأساليب والمعايير العلمانية، وحيث إن المجتمعات الغربية الحديثة هي المجتمعات الأولى التي طُبقت فيها هذه المعايير، وتصاعدت فيها معدلات العلمنة، حتى سادت المعايير العلمانية بشكل كبير، حتى تكاد تقترب هذه المجتمعات من الحالة النموذجية التي يُقال لها «مجتمع علماني»، لكل هذا، ثمة تداخل كبير يقترب من حد الترادف بين هذا المصطلح وسابقه، ويلاحظ أنه في العالم الثالث، تؤدي العلمنة في معظم الأحيان إلى التغريب، واستخدام العلم والتكنولوجيا المنفصلين عن القيمة.

ورغم اعترفنا بوجود هذا الترابط أحياناً بين التحديث والديموقراطية والعقلانية من جهة، والعلمانية من جهة أخرى، إلا أننا لانرى أن هذه الرابطة عضوية أو ضرورية (وكما سنبين فيما بعد، يمكن أن ترتبط العلمانية باللاعقلانية والاستبداد والفاشية)، ولكن عملية الربط والتداخل تؤدي إلى اختلاط المجال الدلالي لمصطلح ((العلمانية))، وتربطه بمنظومات قيمية ونماذج معرفية ليست بالضرورة كامنة فيه، وإنما تضاف إليه (نفس الإشكالية التي واجهناها في تعريف هوليوك).

وقد تدهور الأمر في عالمنا العربي، وبدلاً من محاولة تعريف العلمانية تعريفاً مركباً شاملاً يتفق مع تجربتنا التاريخية ومع رؤيتنا لذواتنا وللآخر، تحولت القضية إلى مناقشة متى نشأت العلمانية؟ وهل هي محلية أم مستوردة؟ وهل العلمانية نسبة إلى العالم أم إلى العلم؟ أي أن ثمة خلافاً بشأن اشتقاق المصطلح نفسه، مما يبين أن الخلاف ليس على المستوى المفاهيمي وحسب، وإنما على المستوى المعجمي نفسه.

ثم ازداد الأمر تدهوراً، وزادت المعركة بين دعاة العلمانية وأعدائها في العالم العربي احتداماً وضراوة، إذ يقول أتباع الفريق الأول: ((إن العلمانية كفر وإلحاد وغزو ثقافي)) ثم يضيفون إلى هذا كل مايبدو شراً مستطيراً، أما أتباع الفريق الثاني فيقولون: ((إن العلمانية هي أن يكون الإنسان إنساناً، وأن يُحكّم ضميره، ويحب

الخير كنهاية في ذاته، ويُدافع عنه وعن حرية الفكر والإبداع والتسامح والمحبة، وأن كل من يقف ضد العلمانية ظلامي يبغي العودة للعصور الوسطى، ويقف ضد الحتمية التاريخية!))، ثم يضيفون إلى هذا كل مايبدو جميلاً ورائعاً ونبيلاً، وانطلق دعاة العلمانية يلهجون بالثناء عليها، ويتحدثون عن أن لاسلطان إلا للعقل ويشيرون إلى أوربا مهد النور والعقل والعلمانية... إلخ.

ولاشك في أن مثل هذه التعريفات المريحة لها قيمة نفسية عالية بالنسبة لمستخدميها، فهي تُدخل على قلوبهم الراحة، ولكنها ليست لها أية قيمة تفسيرية، فهي ليست بتعريفات تحاول وصف الواقع وتفسيره، وإنما هي أحكام أخلاقية تعكس لنا رؤية أصحابها، وموقفهم النفسي والأخلاقي من ظاهرة لم يقوموا بتعريف حدودها.

* * *

ويمكننا الآن أن نتوجه إلى قضية تعريف العلمانية، وقد أشرنا من قبل إلى إشكالية تداخل الدائرة الجزئية الصغيرة مع الدائرة الشاملة الأكبر، وكيف أن شخصاً قد يستخدم المصطلح للإشارة إلى الدائرة الصغيرة، وشخصاً آخر يستخدمه للإشارة إلى الدائرة الأشمل، وشخصاً ثالثاً قد يتصور أنه يشير إلى الدائرة الجزئية، ولكنه ينتقل إلى الثانية عن وعي أو غير وعي، وكيف أن هذا يبيِّن أن مصطلح ((العلمانية)) أصبح مبهماً، مختلط الدلالة، ولو كان الأمر بيدنا

لاستغنينا تماماً عنه، ولاستخدمنا مصطلحاً آخر ربما أقل شيوعاً، ولكنه أكثر شمولاً وأكثر عمقاً ودقة وحياداً وتحدداً من لفظة «العلمانية»، ولكن هناك إشكالية تواجهنا جميعاً، وهي أن هذا المصطلح قد أحرز شيوعاً غير عادي بين دعاة العلمانية وأعدائها، وبين أعضاء النخبة والجماهير على حد سواء، ولذا لامناص من استخدامه، فالبدء من نقطة الصفر مسألة مستحيلة في مثل هذه الأمور، وماسنلجأ إليه هو إعادة تعريف مصطلح «علمانية» بحيث يصبح مجاله الدلالي أكثر اتساعاً وشمولاً.

ونحن سنحاول أن نقدم نموذجاً مركباً للعلمانية، وذاك لاباعتبار العلمانية مجموعة من الأفكار والممارسات الواضحة، ولاباعتبارها رؤية تغطي بعض مجالات الحياة دون الأخرى وحسب، ولا باعتبارها فكرة ثابتة، وإنما باعتبارها رؤية شاملة تأخذ شكل متتالية تتبدى في الزمان والمكان بدرجات مختلفة وبأشكال مختلفة، ونحن لن ننظر إلى القضية من منظور تطبيق الشريعة، أو فصل الدين عن الدولة، أو أثر العلمانية في المؤسسات الدينية، فهذا المدخل لدراسة القضية قد أضر ضرراً بالغاً بمحاولة التعريف، بدلاً من ذلك سنحاول أن نرى علاقة العلمانية بكل الظواهر السياسية والاجتماعية والحضارية، وبمسار ظاهرة الحداثة، وبظاهرتي الإمبريالية والعولمة، وبمنظومات الإنسان القيمية والمعرفية والجمالية، وبكل الأبعاد النهائية للوجود الإنساني، أي أننا سنرى العلمانية باعتبارها نموذجاً شاملاً تكمن وراءه رؤية

للكون (الإنسان والطبيعة)، ومن ثم فهي لها أثر في كل مجالات الحياة، ونحن سنحاول إنجاز هذا الهدف من خلال عملية تحليلية تأخذ الشكل التالي:

١ـ حصر بعض تعريفات العلمانية في المعجم الحضاري الغربي.

٢ـ حصر بعض المصطلحات المتداخلة مع مصطلح ((العلمانية))، أو التي استخدمت في وصف بعض جوانب المجتمع الغربي الحديث.

وسنقوم بتجريد ماانتصور أنه النموذج الكامن وراء هذه المصطلحات وذلك من خلال تفكيكها وإعادة تركيبها لنصل إلى بعض الأنماط المتكررة، (نسمي هذه الطريقة ((التعريف من خلال دراسة مجموعة من المصطلحات المتقاربة ذات الحقل الدلالي المشترك أو المتداخل)).

بهذا قد نتوصل إلى النموذج المعرفي الكامن وراء مصطلح ((العلمانية))، وهو في تصورنا سيكون أكثر تركيباً وشمولاً وتكاملاً من النموذج السائد، فهو يبين الوحدة الكامنة وراء المصطلحات والظواهر المتناثرة.

ولتحقيق قدر إنساني من الموضوعية، قد يكون من الضروري أن أوضح معاني بعض المصطلحات التي أستخدمها والنموذج التحليلي والتفسيري الكامن وراءها، ولنبدأ بمصطلح ((نموذج تفسيري))، النموذج هو بنية تصورية يجردها العقل البشري من كمٍّ هائل من

العلاقات والتفاصيل والوقائع والأحداث، فيستبعد بعضها لعدم دلالتها (من وجهة نظر صاحب النموذج) ويستبقي بعضها الآخر، ثم يرتبها ترتيباً خاصاً، وينسقها تنسيقاً خاصاً، بحيث تصبح (من وجهة نظره) مترابطة بشكل يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع، أي أننا حينما نُجرِّد نموذجاً ما فإننا نتصور أنه كامن في عناصر الواقع، ينظمها ويعطيها شكلها وهويتها، ونحن لانزعم أن النموذج التفسيري هو ذاته الواقع، فالواقع الموضوعي، المادي والإنساني، دائماً أكثر تركيباً وتشابكاً وتعيُّناً وتغيراً من النموذج الذي نجرِّده منه، فالنموذج بسيط ومجرَّد ومتبلور ومتحرر إلى حدٍ ما من الزمان والمكان، فهو بالدرجة الأولى أداة تحليلية.

وتنطلق هذه الدراسة (وكل دراساتي الأخرى) من الإيمان بأن ثمة فارقاً جوهرياً كيفياً بين عالم الإنسان المركب، المحفوف بالأسرار، وعالم الطبيعة (والأشياء والمادة)، وأن الحيز الإنساني مختلف عن الحيز الطبيعي المادي، مستقل عنه، وأن الإنسان يوجد في الطبيعة ولكنه ليس جزءاً عضوياً منها، لأن فيه من الخصائص مايجعله قادراً على تجاوزها وتجاوز قوانينها الحتمية، وصولاً إلى رحابة الإنسانية وتركيبيتها (وهذا هو مصدر ثنائية الإنساني والطبيعي التي تسم كل الأنساق المعرفية الهيومانية الإنسانية Humanistic).

والطبيعة، في تصوري، هي نظام يتحرك بلاهدف أو غاية، نظام واحدي مغلق مكتف بذاته، توجد مقومات حياته وحركته داخله،

يحوي داخله مايلزم لفهمه، لايشير إلى أي هدف أو غرض خارجه، وهو نظام ضروري كلي شامل، تنضوي كل الأشياء تحته، والتفكير الذي يرى أسبقية الطبيعة على الإنسان يستوعبه فيها ويختزله إلى قوانينها ويخضعه إلى حتمياتها بحيث يصبح جزءاً لايتجزأ منها ويختفي ككيان مركب متجاوز للطبيعة وللمادة، منفصل نسبياً عما حوله وله قوانينه الإنسانية الخاصة، أي إن الحيز الإنساني يختفي ويبتلعه الحيز المادي، وبدلاً من ثنائية الإنساني والطبيعي تظهر الواحدية الطبيعية.

ولكن صفات الطبيعة التي أدرجناها هي ذاتها صفات المادة بالمعنى الفلسفي، ولذا فنحن نرى أن كلمة «المادة» يجب أن تحل محل كلمة «الطبيعة» أو أن تضاف الواحدة للأخرى، وذلك لفك (شِفْرة) الخطاب الفلسفي الذي يستند إلى فكرة الطبيعة، ولكي نفهمه حق الفهم وندرك أبعاده المعرفية المادية، وقد فك هتلر شِفْرة الخطاب الفلسفي الغربي بكفاءة غير عادية حينما قال: يجب أن نكون مثل الطبيعة، والطبيعة لاتعرف الرحمة أو الشفقة، وهو قد تَبِعَ في ذلك كلاً من داروين ونيتشه، وانطلق من واحد من أهم التقاليد الأساسية في الفلسفة الغربية!

ومن المصطلحات الأساسية الأخرى التي نستخدمها مصطلح «تفكيك» أو «تقويض» وهي ترجمة لكلمة دي كونستراكشن Deconstruction الإنجليزية، ونحن نذهب إلى أن التحديث الغربي يدور في إطار الفلسفة المادية، فيصدر عن تأكيد زمانية ومكانية

ومادية كل شيء، ويرد الإنسان إلى المادة وقوانينها، فيلغي بذلك الحيز الإنساني، ولايبقى سوى الحيز الطبيعي/المادي، ويمكن تفسير الإنسان من خلال النماذج الموضوعية الرياضية، وهذا في تصورنا هو تفكيك (تقويض) للإنسان، فهو حين يرد إلى ماهو دونه، ويفسر في إطار ماهو بسيط وآلي ومادي ويستوعب فيما هو ليس بإنساني، يفقد جوهره الإنساني الذي يميِّزه عن الطبيعة/المادة.

وعملية التفكيك هذه هي جوهر مايسمَّى «الاستنارة المظلمة» أي رؤية الإنسان باعتباره كائناً طبيعياً تحركه غرائزه الوحشية المظلمة القابعة داخله، أو القوانين الآلية الموجودة خارجه ولايمكنه تجاوزها، وقد تحدث هوبز عن أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، وتحدث داروين عن علاقة القرد بالإنسان، وأجرى بافلوف تجاربه على «الكلاب» وافترض أن النتائج التي توصل إليها تنطبق على الإنسان، ويُلاحظ أن الحضارة الغربية الحديثة يوجد فيها عدد كبير من الأفعال تبدأ بمقطع de أو dis وكلها أفعال ذات طابع تفكيكي تقويضي، تُعبِّر عن جوهر المشروع التحديثي التفكيكي الغربي (سنتناولها فيما بعد).

ومع هذا يمكن القول: إن المشروع التحديثي الغربي ليس تفكيكياً وحسب، وإنما هو أيضاً مشروع تأسيسي، فهو يعيد تركيب الكون على أساس نموذج الطبيعة/المادة، والمطلقات العلمانية المختلفة التي تَرُدُّ الإنسان إلى هذا العنصر المادي أو ذاك، فالمنظومة الداروينية، على

سبيل المثال، تعيد تركيب المجتمع على أساس أنه غابة يتصارع فيها الإنسان مع الحيوان، والإنسان مع الإنسان، فهي حرب للجميع ضد الجميع.

وآخر المصطلحات التي تتواتر في هذه الدراسة، والتي سنحاول تعريفها هو مصطلح «مرجعية» وهي الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في خطاب ما، والركيزة النهائية الثابتة له، التي لايمكن أن تقوم رؤية العالم دونها، والمبدأ الواحد الذي تُردُّ إليه كل الأشياء وتنسب إليه، ولايُردَّ هو أو ينسب إليها، وعادةً مانتحدث عن «المرجعية النهائية» باعتبار أنها أعلى مستويات التجريد، تتجاوز كل شيء ولايتجاوزها شيء.

ويمكننا الحديث عن مرجعيتين: مرجعية نهائية متجاوزة ترتكز إلى نقطة خارج عالم الطبيعة والمادة والحواس الخمس، هي في النظم التوحيدية الإله الواحد المنزَّه عن الطبيعة والتاريخ، الذي يحركهما ولايحل فيهما ولايمكن أن يُردُّ إليهما، أما في النظم الإنسانية الهيومانية (التي لاتعترف بالضرورة بوجود الإله) فهي الجوهر الإنساني، ورؤية الإنسان باعتباره مركز الكون المستقل القادر على تجاوزه، ومن ثم تصبح له أسبقية على الطبيعة/المادة. أما المرجعية الكامنة فترتكز إلى نقطة داخل العالم، ومن ثم فالعالم يحوي داخله مايكفي لتفسيره دون حاجة إلى اللجوء إلى أي شيء (رباني أو إنساني جوهري) خارج النظام الطبيعي، وإن ظهرت ثنائيات فهي مؤقتة يتم محوها في نهاية

الأمر وفي التحليل الأخير، ففي إطار المرجعية الكامنة لايوجد سوى جوهر واحد في الكون، مادة واحدة يتكون منها كل شيء وفي إطار المرجعية المادية، فإن الإنسان كائن طبيعي وليس مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي، وإنما هو مستوعب تماماً فيه، ويسقط تماماً في قبضة الصيرورة، فتسقط المرجعية الإنسانية وتصبح الطبيعة/المادة هي المرجعية الوحيدة النهائية.

ولنبدأ الآن محاولة تعريف العلمانية، إذا نظرنا إلى قاموس أكسفورد سنجد أنه يعرِّف العلمانية في بداية الأمر بشكل سلبي، أي يجعل نطاقها محصوراً بحدود الدائرة الصغيرة الجزئية، ((فالمباني العلمانية))، على سبيل المثال، هي المباني غير المكرسة للأغراض الدينية، و((المدرسة العلمانية)) هي المدرسة التي تعطي تعليماً غير ديني، والواضح أن الكلمة تحمل هنا مدلولاً سلبياً وحسب، فهي تعني ((غير كهنوتي)) و((غير مقدس))، وليس بالضرورة معادياً للدين أو المقدس، أي أنه تعريف يلزم الدائرة الجزئية الصغيرة.

ولكن المعجم يورد بعد ذلك تعريفات أكثر اتساعاً في نطاقها، مما يجعلها تقترب إلى حد كبير من الرؤية الشاملة، فالعلماني هو ما ((ينتمي إلى هذا العالم، الآني والمرئي))، [أي عالم الحواس الخمس] ((وهو مايهتم بهذا العالم وحسب))، و((ينتمي للحياة الدنيا وأمورها))، وبذا يكتسب تعريف العلمانية مضموناً أكثر تحدداً، فالعلمانية ليست غير دينية وحسب، وإنما تنتمي للآن وهنا، هذا الزمان والمكان،

وزمنية العلمانية هي صفة لصيقة بها منذ البداية، فكلمة ((سكيولاريزم Secularism)) الإنجليزية (التي لها نظائرها في اللغات الأوربية) مشتقة من الكلمة اللاتينية ((سايكولوم Saeculum)) التي تعني ((العصر)) أو ((الجيل)) أو ((القرن))، وفي لاتينية العصور الوسطى تعني ((العالم)) أو ((الدنيا)).

ويزداد نطاق مصطلح ((العلمانية)) اتساعاً في التعريفات التي يوردها المعجم بعد ذلك، إلى أن تنتقل التعريفات تماماً من الدائرة الجزئية الصغيرة إلى الدائرة الشاملة الأوسع، التي تنطوي على رؤية شاملة للكون، يتفرع عنها منظومات قيمية ومعرفية، فالعلمانية تُعرَّف باعتبارها العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لابد أن تكون لصالح البشر في هذه الحياة [الدنيا]، وتستبعد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الأخرى [الآخرة]، والعلمنة هي صبغ الفنون والدراسات بصبغة علمانية غير مقدسة، ووضع الأخلاق على أسس نفعية متجاوزة للأخلاق، ورغم غموض هذا التعريف إلا أنه يمكن القول بأن العلمانية هنا تعني المادية، فمع استبعاد كل الاعتبارات الدينية لايبقى أمامنا سوى هذه الحياة الدنيا.

والبعد المادي للعلمانية يتبدى في شكل لاإبهام فيه ولاغموض في كتابات بيترجاي Peter Gay مؤرخ حركة الاستنارة (التي يسميها هو نفسه ((الوثنية الحديثة)))، ففي كتابه المعنون **يهودي بلا إله: فرويد والإلحاد وتأسيس التحليل النفسي A Godless Jew: Freud, Atheism,**

and the Making of Psychoanalysis، يصف التحليل النفسي بأنه «علم علماني، لاعلاقة له بالدين، بل معادٍ له يهدف إلى تحطيمه»، وعنوان الكتاب يتضمن أن العلمانية والإلحاد صِنْوان (الإلحاد النشيط - على حد قول المؤلف - في مقابل الإلحاد الفكري أو التأملي).

ويمكننا الآن أن ننتقل من التعريف المعجمي إلى محاولة تعريف مفهوم العلمانية، وسنلاحظ نفس الاختلاط ونفس التأرجح بين الدائرتين في واحد من أهم المعاجم المتخصصة، وهو **معجم علم الاجتماع المعاصر** Dictionary of Modern Sociology لمؤلفه توماس فورد هلت Thomas Ford Hoult الذي أورد ثلاث مواد لها صلة بمصطلح «العلمانية» هي: «علماني Secular» و«علمنة Secularization» و«مجتمع علماني Secular society». وقد بيَّن المعجم أن كلمة «علماني» لها عدة معانٍ من بينها: «الدنيوي، غير الروحي، وغير الديني، ومن هنا يقف العلماني على طرف النقيض من المقدَّس» (وهوتعريف سلبي)، لايختلف كثيراً عن تعريف آخر للعلمانية يورده المعجم باعتبارها «تراجع وانحسار الإيمان بالعقائد الدينية التقليدية في مرحلة معينة»، ثم يحاول المعجم توضيح هذا البعد بقوله: إن كلمة «علماني» تستخدم أحياناً بمعنى «مُدنَّس»، أو «غير مُقدَّس»، ولكنه يتحفظ على هذا المعنى بقوله: إن الكلمة الأخيرة تعني «معادٍ للدين» (بالإنجليزية: أنتي ريليجيوس anti-religious)، بينما كلمة «علماني» تعني في واقع الأمر «لا علاقة له بالدين»

(بالإنجليزية: نان ريليجيوس non-religious)، وهذه كلها مصطلحات سلبية، تلزم الصمت بخصوص الكليات والمطلقات والأخلاقيات، ولاتدعي أنها تقدم رؤية شاملة للكون (الدائرة الأكبر).

ويوضح المعجم هذه النقطة بجلاء حين يورد رأي ج. م. ينجر G. M. Yinger في الموضوع: ((من الأكثر حكمة في تقديري أن نستخدم كلمة ((علمانية)) لنشير إلى الاعتقاد والممارسات التي لاعلاقة لها بالجوانب غير النهائية (بالإنجليزية: نان ألتمييت non-ultimate) للحياة الإنسانية، ومن ثم فالعلمانية ليست معادية للدين، ولاهي بديل منه، إنما هي بجرد قطاع واحد من قطاعات الحياة))، أي أن العلمانية بهذا المعنى لاتتعرض من قريب أو بعيد لأي منظومات معرفية وقيمية شاملة، فهي ليست رؤية للعالم.

ولكن المعجم بعد ذلك يتحول عن هذا التعريف، إذ يعرِّف العلماني بأنه ((العقلاني أو النفعي بشكل خالص أو أساسي))، ورغم أن مصطلحي ((عقلاني)) و((نفعي)) مصطلحات مبهمة (هل العقل قادر على تحديد ماذا ينفع الناس؟)، إلا أن الاستخدام الشائع لهما يؤكد الجانب المادي عادةً على حساب ماهو مفارق ومتجاوز لعالم الحواس.

وعلى أية حال يطرح المعجم هذه التعريفات السلبية، أو التي تدعي الحيادية جانباً، ليعرِّف العلمانية باعتبارها منظومة متكاملة

تحتوي على ميتافيزيقا واضحة ورؤية شاملة للكون، ففي مدخل «العلمنة» يشير المعجم إلى أن ثمة استخدامات أساسية في العلوم الاجتماعية نقلها المعجم عن مقال لـلاري شاينر Larry Shiner بعنوان «مفهوم العلمنة في البحوث التجريبية»:

١- انحسار الدين وتَراجعُه (الرموز والعقائد والمؤسسات [الدينية المهيمنة] تفقد مكانتها ونفوذها).

٢- الفصل بين المجتمع والدين (إن ذروة هذا النوع من العلمنة هو ظهور عقيدة ذات طابع داخلي [جَوَّاني] محض، لاتؤثر في المؤسسات ولافي الأفعال الجماعية). [وحتى الآن يتعامل المعجم مع الدائرة الجزئية، ولكنه يبدأ في التعامل مع الرؤية الكلية الكامنة حتى يورد أوجه العلمانية الأخرى].

٣- التركيز على الحياة المادية في الوقت الراهن بدلاً من [التطلع إلى] مستقبل روحي (إن ذروة عملية العلمنة هي مجتمع مُستوعب تماماً في مهام الحاضر العملية).

٤- اضطلاع منظمات غير دينية بالوظائف الدينية (المعرفة وأنماط السلوك والترتيبات المؤسسية التي كان يُنظَر إليها [في مرحلة سابقة] باعتبارها تستند إلى القوة الإلهية، يُعاد النظر فيها لتصبح ظواهر من إبداع الإنسان وحسب، فتقع تبعتها على الإنسان وحده).

٥ـ اختفاء فكرة المقدَّس (يفقد العالم تدريجياً طبيعته المقدَّسة عندما يصبح الإنسان والطبيعة خاضعين للتفسيرات السببية العقلانية وللتوظيف).

٦ـ إحلال المجتمع العلماني محل المجتمع المقدَّس (أي العمليات التي يتحول المجتمع من خلالها من مرحلة يُنظر فيها إلى جميع الظواهر ذات المعنى باعتبارها مقدَّسة، إلى مجتمع ينظر إلى جميع الظواهر تقريباً من منظور نفعي، ومن ثم يمكن نبذها حين ينتهي نفعها).

ومن الواضح أن هذه الصفات كلها لها علاقة بالجوانب النهائية لحياة الإنسان، وتحاول أن تقدم إجابة كلية، وهي أيضاً تلمح إلى أن الفلسفة التي ترتكز إليها العلمانية هي الفلسفة المادية.

النمط نفسه (العلمانية باعتبارها إجراء جزئياً لاعلاقة له بالأمور النهائية، في مقابل العلمانية باعتبارها رؤية شاملة للكون، والتأرجح بينهما أحياناً) نجده في الكتابات العربية، فالدكتور محمد أحمد خلف الله يُعرِّف العلمانية بأنها «حركة فصل السلطة السياسية والتنفيذية عن السلطة الدينية، وليست فصل الدين عن الدولة، ولاتمنع حركة الفصل هذه من أن تعمل السلطتان جنباً إلى جنب في الحياة، إن الواحدة منهما لن تحل محل الأخرى أو تلغيها، وإنما تعمل حرة مستقلة من غير أن تتأثر بالأخرى أو تؤثر فيها». (وهو أمر يصعب تصوره، فعلى سبيل المثال، في مجتمع يؤمن أفراده بمجموعة من القيم

الأخلاقية والإيمانية، هل يمكن تخيل أن تحكمهم نخبة لاتشاركهم المرجعية نفسها ولاتحدد أولوياتها بالطريقة ذاتها؟).

ويُعرِّف حسين أمين العلمانية بأنها: «محاولة في سبيل الاستقلال ببعض مجالات المعرفة عن عالم ماوراء الطبيعة، وعن المسلَّمات الغيبية»، (وهو مايعني القبول بدور المسلمات الغيبية في بعض المجالات الأخرى).

ويذهب وحيد عبد المجيد إلى أن العلمانية (في الغرب) ليست أيديولوجية أو نظاماً فكرياً، وإنما مجرد موقف جزئي يتعلق بالمجالات غير المرتبطة بالشؤون الدينية (غير النهائية)، ويُميِّز الدكتور وحيد عبد المجيد بين «اللادينية» و«العلمانية»، فهو يرى أن الصراع بين الملوك والسلطة البابوية، وظهور العلم التجريبي المنفصل عن الدين، وسيادة مفهوم سلطان العقل، هي التي أدَّت إلى ظهور العلمانية اللادينية.

ولكن بعد الثورة الفرنسية نَحَتْ العلمانية الغربية منحى وسطياً يختلف بوضوح عن الاتجاه اللاديني ويدافع عن التسامح الديني، ولاتقوم العلمانية بهذا المعنى المعاصر على الفصل بين الدين والدولة كما هو شائع لدينا، وإنما على الفصل بين الكنيسة ونظام الحكم، كما لاتقيد دور الدين في المجتمع، لأنه مجتمع حر أساسه المؤسسات الخاصة، وتتمتع فيه الكنائس والمؤسسات الديينة بإمكانات واسعة، ولذلك ظلت المسيحية نشيطة في كل الدول العلمانية، وتمارس

أنشطتها الداخلية والخارجية بلاقيود ولايتعارض ذلك مع حرية العقل، التي هي من نتاج رسوخ الديمقراطية قبل كل شيء.

والتعريفات السابقة للعلمانية لم تجعل منها رؤية شاملة للعالم، ولم تعطها صفة العالمية والشمول، كما قلّصت من نطاقها لتشير إلى المجال السياسي، وربما الاقتصادي، ولم تمتد بأية حال لتشمل المجالات الأخرى للحياة، أو الجوانب النهائية (القيم الأخلاقية ـ القيم الدينية)، ومن ثم فهي لاتشمل كل جوانب الواقع ولاكل تاريخ البشر، وتسمح بوجود حيز غير علماني (مطلق ـ كلي ـ نهائي ـ غائي ـ غير مادي) يسمح بانفصال الإنسان عن الطبيعة وبإمكانية تجاوزه لها، ويترك مجالاً واسعاً للمطلقات (الإنسانية والأخلاقية والدينية)، ولفكرة الجوهر والكليات، ولذا فهذه العلمانية تتسم بقدر الثنائية (غير المادي مقابل المادي ـ الإنساني مقابل الطبيعي ـ المطلق مقابل النسبي ـ الأخلاقي مقابل غير الأخلاقي ـ الكل مقابل الجزئي ـ الثابت مقابل المتغير) كما تتسم بقدر من التعددية الحقيقية ولاتتبنّى النماذج الواحدية المادية الساذجة، فالرؤية المادية الحقة رؤية شاملة للكون (الطبيعة والإنسان)، لاتقبل التجزئة ولا الثنائية ولا التجريد، ولاتجاوز سطح الحركة الدائمة، بل ترى أن قانون المادة يسري على الإنسان (في كل مجالات الحياة) سريانه على الأشياء والطبيعة.

ولهذا السبب نجد مفكراً ((علمانياً)) عربياً بارزاً مثل فؤاد زكريا يصف العلمانية بأنها: ((الدعوة إلى الفصل بين الدين والسياسة))،

ولكنه يلزم الصمت الكامل بخصوص مجالات الحياة الأخرى (الاقتصاد ـ الأدب ـ الجنس.. إلخ)، ثم نجده في كُتَيِّبِهِ المهم المعنون **(في النموذج الأمريكي)** يصف المجتمع الأمريكي بأنه «مجتمع مادي»، بل من «أكثر المجتمعات مادية في عالمنا المعاصر» التي تُعرِّف الإنسان باعتباره كائناً لايعمل إلا من أجل المزيد من المال، ومن الأرباح، ومن المستوى المادي المرتفع. ويرفض فؤاد زكريا هذه المادية العدمية التي تؤدي بالإنسان، ويضع مقابلها «القيم الإنسانية والمعنوية»، ثم يطرح رؤية للإنسان مختلفة عن الرؤية المادية التي تهيمن على المجتمع الأمريكي، فما يحرك الإنسان ـ حسب هذه الرؤية الإنسانية ـ «ليست الماديات وحدها.... لأن في الإنسان قوى تعلو على السعي المباشر إلى الكسب والاقتناء»، أي تعلو على المادية، وفي تصوري أن هذه الثنائية هي التي تجعل من الإنسان إنساناً.

الثنائية نفسها والإصرار نفسه على وجود الحيز الإنساني المنفصل عن الحيز الطبيعي المادي نجده في تعريف محمود أمين العالم للعلمانية، الذي يبدأ بالقول: إن العلمانية ليست مجرد فصل الدين عن الدولة، وإنما هي «رؤية وسلوك ومنهج». ولكنه حين يعرِّف هذه الرؤية نجده يعطيها مضموناً خاصاً للغاية، إذ يقول: «إن هذه الرؤية تحمل الملامح الجوهرية لإنسانية الإنسان، وتعبِّر عن طموحه [الثنائي] الروحي والمادي للسيطرة على جميع المعوقات التي تقف في طريق تقدمه وسعادته وازدهاره»، فالإنسان هنا كائن له جوهر مستقل عن حركة

المادة، و لم يتم تفكيكه (وردُّه) إلى عناصر المادية الأولية، كل هذا يعني أن علمانية محمود العالم ليست مادية، ولاترفض فكرة الكل والجوهر والروح والمطلق والغاية (تقدم الإنسان وسعادته وازدهاره)، في هذا الإطار يرى العالم أن العلمانية لاتُعارض الدين «بل لعل العلمانية تكون منطلقاً صالحاً للتجديد الديني نفسه بما يتلاءم ومستجدات الحياة والواقع»، إن العلمانية كما يراها الأستاذ العَالِم تترك حيزاً كبيراً للإنسان ومطلقاته ومنظوماته.

والتعريفات الجزئية السابقة للعلمانية (التي تسمح بقدر من الثنائية، وباستقلال الظاهرة الإنسانية عن الظواهر الطبيعية/المادية، ومن ثم تسمح بوجود حيز إنساني) تقف على طرف النقيض من تعريف العلمانية التي تتعامل معها باعتبارها رؤية شاملة للكون، ترى أن عالم المادة، عالم الحواس الخمس، هو البداية والنهاية، ويقترب محمد رضا محرم من هذا التعريف الشامل، فهو يتحدث عن التحديث باعتباره «مسار التاريخ إلى المستقبل»، وهو عملية تراكمية «فليس غير الحديث إلا ماهو أحدث منه، وليس من سبيل إلى المستقبل غير الاستمرار في تعاطي الحداثة» (والنظرة التراكمية تشير إلى أن الصورة الكامنة في خطابه هي صورة المادة التي تتراكم، ذرة فوق ذرة)، وعلى كل يوضح محمد رضا محرم الأمور حينما يتحدث عن النموذج الكامن وراء التحديث فيقول: إن الإطار اللازم لعملية التحديث هو العلمانية «فالعلمانية في الغرب هي العلم المعاصر».

حتى الآن نتحرك في إطار رؤية فلسفية مادية واضحة، يحاول صاحبها أن يدفع بها إلى نهايتها المنطقية حين يقوم بتطبيقها على الواقع الاجتماعي فيقول: ((العلمانية من العالَم، والعلماني هو الإنسان.. المشغول بأمور المعاش في الدنيا، ويقابله الكاهن المنقطع في المؤسسة الدينية))، فكأننا نقف هنا أمام نقيضين بسيطين متطرفين: إنسان منشغل بأمور الدنيا، وكاهن مُستوعب في أمور الآخرة، وبطبيعة الحال يُفضِّل الدكتور محرم الانشغال بأمور الدنيا وحسب، ((ومع شطب الكاهن من جماعة المسلمين، لايبقى غير المسؤول بأمور المعاش في الدنيا))، أي أن كل الناس في العالم الإسلامي مشغولون بأمور الدنيا وحسب، ومن ثم يصل محمد رضا محرم إلى نتيجة مذهلة وهي أن: ((كل المسلمين بالتالي علمانيون))، ولكن حيث إن الانشغال بأمور المعاش مسألة إنسانية عامة، فإن محمد رضا محرم لايتردد في القول: ((إن الناس علمانيون بالفطرة))، أي أن العلمانية مسألة لصيقة بالطبيعة البشرية، وهذا هو المسار الطبيعي للحضارة الإنسانية، مما يعني أن العولمة مسألة حتمية هي الأخرى.

ورغم صلابة تعريف محمد رضا محرم وصرامته وبساطته، إلا أنه مع هذا يتأرجح أحياناً، فبعد أن يُعرِّف التحديث بأنه ((الانشغال بأمور الدنيا)) نجده يضيف عبارة ((في إطار نسق من القيم إيجابي)). وهذه الإضافة غير متسقة مع بقية تعريفه، هل هذا يعني أن الحداثة (والعلمانية) تحتاج إلى منظومة قيمية ليست كامنة فيها، أي إلى

مرجعية أخرى؟ إذا كان الأمر كذلك من أين سنأتي بهذا النسق الإيجابي من القيم؟ ألا يعني هذا أننا نقف ضد «المسارات الحتمية»؟ وهذا يذكّرنا بعبارة هوليوك عن «إصلاح حال الإنسان بالطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان بالقبول أو الرفض».

وإذا كان ثمة تأرجح بين الدائرتين في تعريف محمد رضا محرم، فإن تعريف مراد وهبة واضح تمام الوضوح، صُلْب تمام الصلابة، فهو يذهب إلى أن «الفصل بين الدين والدولة» (الدائرة الجزئية الصغيرة) هو مجرد معلول لعلة، هذه العلة هي الرؤية الشاملة الكامنة (الدائرة الأكبر) وراء مثل هذه الإجراءات، فيذهب إلى أن العلمانية هي «تحديد الوجود الإنساني [كل الوجود الإنساني] بالزمان والتاريخ»، وهو يوضح لنا ماذا يعني بقوله هذا حين يقرر أن العلمانية هي «التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق». و«النسبي [حسب وصفه] لايجاوز هذا العالم»، عالم الزمان والتاريخ والمادة والحواس الخمس. ويزيد مراد وهبة المسألة وضوحاً حين يتحدث عن «وحدة المعرفة كتجسيد لوحدة الكون [أي وحدة الطبيعة والإنسان]»، أي استيعاب الإنسان في المادي، ولذا فهو يبشر بتأسيس علم ثلاثي «يوجد بين الفيزياء والسياسة والفلسفة» (ألا يذكرنا هذا باسبينوزا؟).

انطلاقاً من كل هذا يرى مراد وهبة أن العلمانية «هي المسار الإنساني في حضارتنا»، أي حضارة كل البشر في كل زمان ومكان

(هل العلمانية والعولمة هما الشيء نفسه؟). ومن هذا المنظور قام بالدفاع عن التطبيع مع إسرائيل (ألسنا حضارة مادية واحدة؟)، كما قام بتأييد تحالف كوبنهاجن بقوله: إن مادفعه هذا إيمانه بفلسفة التنوير القائلة إنه «لاسلطان على العقل إلا للعقل وحده» (وهذا هو أحد تعريفاته للعلمانية أيضاً!).

ومايعنيه مراد وهبة هو بطبيعة الحال العقل المادي، أي العقل الذي لايتجاوز هذا العالم، ولايتحرك إلا في إطار النموذج الطبيعي/المادي، وهو نموذج عام لايعرف الخصوصيات ولاالثنائيات، ولايفرق بين حيز إنساني وآخر طبيعي/مادي، يردُّ كل شيء إلى المادة، والمادة وحدها، مما يعني أن الإنسان يتحول إلى كائن طبيعي/مادي، يستنبط معلوماته من التجربة الحسية، وأخلاقه من حركة ا لطبيعة/المادة، وكل ماهو إنساني يتفكك ويردُّ في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير إلى أصول مادية وتاريخية.

ويتحدث الكاتب السوري (المقيم في باريس) هاشم صالح عن «أوربا علمانية، متحررة، عقلانية، لاأثر للأصولية الدينية فيها»، كما يتحدث عما يسميه «معجزة الحداثة» وعن «حظ أوربا أو سر تفوقها على بقية سكان العالم، ونجاحها الذي يخطف الأبصار»، بعد هذه الغنائية الصوفية القصيرة في وصف المعجزة العلمانية بنورها المتدفق، يبيِّن لنا هاشم صالح النموذج الكامن وراء هذه المعجزة، وهو اندلاع أكبر ثورة علمية وورحية في تاريخ البشرية في أوربا، أتت بما يسميه

«الصورة العلمية»، وفي توضيحه لهذه الصورة العلمية يعطينا هاشم صالح ملامح النموذج الكامن وراء العلمانية كما يعرِّفها بأنها «صورة الكون الفيزيائي الموحَّد الخاضع للقوانين [والمرجعية] الصارمة للفيزياء الرياضية... هذه الفيزياء الرياضية تُفسِّر الظواهر كافة، سواء في مجال العلوم الطبيعية، أم في مجال العلوم الإنسانية»، أي أن معجزة الحضارة الغربية وسر نجاحها وتقدمها يكمن في أن الإنساني يخضع للقوانين الصارمة للفيزياء الرياضية (وهذا في تصورنا هو تفكيك الإنسان الذي يؤدي في نهاية الأمر إلى اختفائه).

وقد استخدم الكاتب السوداني عبد السلام سيد أحمد صورة مجازية، قريبة من صورة الدائرتين المتداخلتين التي نستخدمها، لوصف العلاقة بين التصورين الجزئي والشامل للعلمانية، إذ إنه يرى أن العلمانية مكونة من دوائر ثلاث متداخلة، أما الدائرة الأولى (ولنسمها «علمنة السياسة») فهي مبدأ فصل الدين عن الدولة، أي إنها علمانية تنطبق على عالم السياسة وحسب، وتلزم الصمت بخصوص الحيز غير العلماني والثنائيات والمطلقات والمرجعيات غير المادية، أما الدائرة الثانية (الأكثر اتساعاً) فهي العلمنة الفكرية «المتمثلة في بروز الفكر العقلاني الطبيعي» (المرجعية المادية)، ثم يتحدث بعد ذلك عن الدائرة الثالثة (التي تشمل الدائرتين الأخريين) التي يسميها «العلمنة الاجتماعية» (أي تطبيق الرؤية العلمانية الشاملة على النشاطات التي تجري في المجتمع) ويعرِّفها بأنها تقوم على إحلال منظومة متكاملة من

القيم والأخلاق والعلائق الإنسانية أو ((الإنسية)) مقابل ((الدينية))، وهكذا ننتقل من التعريف الجزئي إلى التعريف الشامل، ومن الدائرة الصغيرة ذات النطاق المحدود إلى الدائرة الكبيرة ذات النطاق الكلي الشامل.

ورغم أن عزيز العظمة لايستخدم صورة الدوائر الثلاث، إلا أنه من الواضح مدرك تماماً لضيق نطاق التعريفات الجزئية، ولذا ففي تعريفه للعلمانية يتبّع استراتيجية تعريفية لاتختلف كثيراً عن استراتيجية عبد السلام سيد أحمد وإن كانت أكثر تفصيلية وعمقاً وتحدداً، فيعرّف مايسميه ((وجه العلمانية السياسي)) بأنه ((عزل الدين عن السياسة)) و((الاستقلال النسبي للمجتمع المدني عن التحكم الرسمي به وبحياته ومعاملاته ومبادلاته وفقاً لمبادئ الأكثرية وعقائده وشرائعه، مما يعني المساواة بين المواطنين جميعاً أمام القانون، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية أو المذهبية أو الطائفية أو الإثنية، كما تعني صياغة حرية الضمير والمعتقد للجميع!)) (يشير عزيز العظمة إلى مايسميه ((وجه العلمانية المؤسَّسي)) وهو ((اعتبار المؤسسة الدينية مؤسسة خاصة كالأندية والمحافل))، ويمكن أن تنضوي هذه تحت وجه العلمانية السياسي).

ولكن، كما يقول الدكتور مراد وهبة، كل هذا عبارة عن معلول لعلة، أي إنه تبدٍّ لمنظومة فلسفية كامنة وراء كل هذه الإجراءات والمفاهيم، ولحسن حظنا لايتركنا العظمة مع عالم المعلولات المنحصر

في نطاق الدائرة الصغيرة، الذي قد يعني انحسار الدين، ولكنه لايعني التصدي لقضية الإيمان والمرجعية الفلسفية والمعرفية النهائية للمجتمع، بل نجده يوسّع من نطاق تعريفه فيتحرك في مجال أوسع من وجه العلمانية السياسي، فيتحدث عما يسميه ((وجه العلمانية المعرفي)) ويصفه بأنه ((نفي الأسباب الخارقة عن الظواهر الطبيعية والتاريخية))، وهو مايعني الاكتفاء بالأسباب المحسوسة المادية وقوانين الحركة، كل هذا يعني الإيمان بـ((دنيوية هذا الواقع، وحركيته وتحولاته))، أي ماديته الكاملة (مرجعيته المادية).

وانطلاقاً من هذا يرى العظمة أن العلمانية تؤكد ((أولوية اللانهائية))، أي اعتبار حركة المجتمع حركة مستمرة لانهايات ولاغائيات لها، ((حركة منفتحة أبداً على التحول))، ولذا فهو لايرفض الرؤى الغيبية وحسب،وإنما يرفض أيضاً ((الرؤى الماهوية))، أي أنه ينكر وجود الماهيات والثوابت والكليات والغائيات، وهذا يعني أنه قفز قفزة واسعة للغاية إلى عالم مابعد الحداثة، إن المنطق الداخلي لأطروحته وتضميناتها الفلسفية ينطوي على رفض للتعريفات التي تمكث داخل نطاق الدائرة الصغيرة لاتتعداها، مثل تعريفات خلف الله، وحسين أمين، وفؤاد زكريا، ومحمود أمين العالم.

ثم يتحدث عزيز العظمة عما يسميه ((وجه العلمانية الأخلاقي)) (أي إنه يتحرك من المجال الفلسفي المجرد إلى المجال المجتمعي المتعين) وسنجد المادية والحركية والسيولة نفسها، فجوهر المنظومة الأخلاقية

العلمانية ـ من وجهة نظره ـ هو عدم ربط الأخلاق بالثوابت، وإنما ربطها بالتاريخ والزمن (المعطى الزمني المادي المباشر ـ الأمر الواقع ـ الظروف الموضوعية)، لكن العظمة يتحدث ـ مع هذا ـ بعد ذلك عن ربط الأخلاق والوازع بالضمير بدلاً من الإلزام والترهيب بعقاب الآخرة، ومن حقنا هنا أن نسأل ـ نحن الذين سمعناه يتحدث عن التاريخ والزمن باعتبارهما مصدر الأخلاق ـ من حقنا أن نتساءل عن ماهية هذا الضمير، وهل هو أيضاً خاضع للزمان والتاريخ، أم مستقلٌّ عنهما؟ السؤال بلاغي، لأن العظمة قرر من قبل أن الأخلاق نتاج التاريخ والزمن، ومن ثم يمكننا افتراض أن هذا الضمير هو الآخر أمر متغير بتغير الزمان، لايختلف اختلافاً جوهرياً عن الأخلاق التي لاعلاقة لها بالثوابت.

ثم يوسِّع العظمة من نطاق تعريفه بحيث تصل العلمانية إلى مستوى الظاهرة العالمية الكاسحة والحتمية فيسميها «الزمانية العالمية» (هل تختلف هذه عن العولمة؟) ثم يؤكد لنا أن مسيرة التاريخ الكوني آيلة إلى العلمانية التي تتبدَّى ـ حسب وجهة نظره ـ في تاريخ الإنسانية بأسره، فهي ذات «وجهة تاريخية، على نحو مقرر، لاانفكاك عنه على جميع الصعد»، وهو أمر تمليه «القيم العالمية» أي أن الدائرة الشاملة تتسع لتشمل كل الزمان والمكان في العصر الحديث. (وهنا يحق لنا أن نسأل مرة أخرى: ماهي هذه القيم العالمية؟ مامصدرها؟ مامضمونها؟ هل أشم هنا رائحة الميتافيزيقا «والرؤى الماهوية؟» أين

ذهبت «الأولوية اللانهائية»؟ يبدو أن هذه «القيم العالمية» مفهوم هيجلي يشبه العقل المطلق، أو الحتمية التاريخية وكل هذه المطلقات التي تحرك التاريخ بأسره، ولكنها مع هذا كامنة في المادة والطبيعة والزمن، وغير متجاوزة لهم، ومن ثم لايمكن أن نتحدث عن عدم اتساق هنا بين «القيم العالمية» من جهة و«الزمن والتاريخ» من جهة أخرى.

وعلى كلٍّ يكفينا العظمةُ مؤنة التفكير والتخمين حين يخبرنا بأن «الكونية الفكرية» (أو الزمانية العالمية) ليست مؤسسة على أي قوانين أخلاقية أو مطلقة، غير خاضعة لقوانين التطور المادي (التاريخ والزمن)، وإنما تستند إلى «مركب علماني من النفعية والعلموية والتطورية». (هل «التطورية» هذه، محاولة لَبِقَة من جانبه لتحاشي ذكر «الداروينية»؟). مهما كان الأمر فإن الفلسفات الثلاث التي ذكرها هي فلسفات ذات مرجعية زمنية مادية، لاتُهمِّش الدين وحسب وإنما تُهمِّش المطلقات والغائيات الإنسانية، وفكرة الكل، وأي شكل من أشكال الثبات، وأي شكل من أشكال الخصوصية، فهي «كونية» و«عالمية» و«حتمية».

من الطريف أن **الموسوعة البريطانية** (طبعة ١٩٧٩) لايوجد فيها مقال مستقل (في الجزء الرئيسي ماكروبيديا) عن العلمانية، ولكن توجد إشارات كثيرة عنها في المقال المعنون «التحديث». فكاتب المقال يذهب إلى أن العلمنة هي العلاقة المميزة للمجتمع الحديث،

الذي يجب أن يعمل دون اهتمام كبير بالدين أو الأخلاق أو الجماليات أو اعتبارات المكانة، فتوجهه الأساسي يجب أن يكون نحو «تعظيم الكفاءة».

ومع هذا يمثل مصطلح «الكفاءة»، الذي يستخدمه كاتب المقال، مشكلة، فالكفاءة تتحدد في إطار الهدف والغاية التي يحددها المجتمع لنفسه، فالكفاءة في المجتمع المصري القديم - على سبيل المثال - كانت تتحدد من خلال مدى النجاح في التحنيط أو بناء الأهرامات، أما في المجتمعات الغربية الاستعمارية فكانت تتحدد على أساس المقدرة على الغزو والنهب وسلب الشعوب مصادرها الطبيعية والبشرية، أما في المجتمع الصهيوني فهي لاتتحدد على أساس تحقيق العدل والمساواة، وإنما على أساس مدى النجاح في قمع العرب وسلبهم أراضيهم.

ولذا فنحن لانزال في حاجة إلى معرفة النموذج الكامن، المنظومة القيمية الكامنة وراء واجهة الحياد التي تختبئ وراءها كلمة «كفاءة». وبقية المقال لحسن الحظ تساعدنا على ذلك، إذ يقول كاتبه: إن عمليات العلمنة توجد في سياق اجتماعي كلّي، وتتأثر بالتحولات الاجتماعية، وتتزايد في الدرجة ويتسع نطاقها حالما وصلت إلى درجة كافية، يصبح فيها نموها في مجالات المعرفة والتكنولوجيا والاقتصاد أمراً نابعاً من داخلها بشكل مستمر، ولايحتاج إلى دفعة من خارجها، فكأن تعظيم الكفاءة – في تصوره – مرتبط باضطراد نمو المعرفة والتكنولوجيا والاقتصاد.

ورغم أهمية مايقوله الكاتب، فإننا مازلنا في عالم الإجراءات (أو إن استخدامنا عبارة مراد وهبة المعلولات) ولانزال نبحث عن النموذج المعرفي (العلة) فهو لم يقل شيئاً بعد عن الإنسان: منظوماته القيمية ـ علاقته بعالم المادة ـ مقدرته على التجاوز. فيعرِّف العلمانية بأنها «تنظيم النشاط الإنساني بشكل عقلاني»، ثم عرِّف العقلاني بأنه «مايدور حول القيم والأنماط اللاشخصية والنفعية (لاحول القيم والأنماط الطقوسية والتقليدية)». ثم يزيد الأمر وضوحاً بأن يبين مصدر هذه القيم والأنماط بقوله: «إن المعرفة العلمية هي المكون الحركي الأساسي (النهائي) للمجتمع الحديث [العلماني]». ثم يزيد المسألة تحديداً بقوله: «يجب ألا نخلط في هذا السياق بين العلم والنشاطات الفكرية وأشكال المعرفة الأخرى التي لاتستند إلى الإجراءات التجريبية (الإمبريقية) مثل الفلسفة واللاهوت.. إن العلم يمثل تطبيق مبادئ العلمنة بلاحدود تقريباً». ثم يتحدث المؤلف عن النسبية الكامنة في مثل هذا الموقف: «إن مبدأ التغير المؤسسي الدائم هو جزء عضوي من منهج العلم نفسه، إذ إن أطروحات العلم كلها مؤقتة، تتغير حسب إجراءات معروفة موحدة، والعلم مكتف بذاته، مستقل عن المجتمع، لأنه لايمكن لأحد التدخل في قيمه ومعاييره دون تحطيم إبداعه»، أي إن الحداثة العلمانية ليست تبنّي العلم والتكنولوجيا ومناهجهما في إدارة المجتمع وحسب، وإنما هو تبنّي العلم والتكنولوجيا المنفصلين عن القيمة (الإنسانية والأخلاقية

والدينية) بحيث تصبح قيم العلم والتكنولوجيا (المادية) هي القيم الوحيدة التي يدير بها الإنسان حياته.

ثم ينبهنا الكاتب إلى بعض النتائج الناجمة عن هذه المادية والنسبية المطلقة، فيشير إلى أن استقلالية العلم عن المجتمع لاتمنعه من أن يكون له تضمينات أخلاقية واجتماعية (أي إنها رؤية شاملة للكون). وهذا من أكبر مصادر التوتر في المجتمع الحديث، ويضرب مثلاً على ذلك بقوله: إن العلمنة المتزايدة تؤدي إلى الابتعاد عن نسق واحد للقيم، والاقتراب من التعددية (أي تعدد المنظومات القيمية وتضاربها). ولكن هذه التعددية تؤدي إلى تقويض (تفكيك) أساس النظام الاجتماعي المتكامل الذي يستند إلى مجموعة من القيم والمعايير المشتركة، وكاتب مقال الموسوعة البريطانية يشير بذلك إلى علاقة العلمانية بالاتجاه نحو التفكيك، وبعالم مابعد الحداثة الذي لامركز له (دون أن يستخدم مصطلح «مابعد الحداثة»).

ومؤلف مدخل «التحديث» في **الموسوعة البريطانية** محقٌّ تماماً فيما يقول، ولعل أكبر دليل على هذا وجود عائلة كاملة من الأفعال في اللغة الإنجليزية (والفرنسية) تبدأ بالمقطع دي de وتُستخدم لوصف عمليات التحديث العلماني وماتتضمنه من «تفكيك». وقد ذكرنا من قبل أهم هذه الأفعال طُرّاً وهو فعل «دي كونستراكت deconstruct»، ويمكننا الآن أن نذكر فعل «دي ميستفاي demystify» (نزع السر عن الظواهر) وتعني أن يقوم الإنسان

بتفكيك الظواهر الإنسانية وردها إلى قوانين الحركة المادية العامة (التي تحكم عالم الحواس الخمس)، وبذلك يتضح أن الإنسان إن هو إلا كائن طبيعي/مادي، لايختلف عن الذئاب أو الكلاب، فتنزع الهالة التي تحيط به باعتباره كائناً مركباً، يحوي داخله من الأسرار والغيب مالايمكن الوصول إليه، ومما يجعله عن حقٍّ مركزَ الكون.

وهناك فعل «دي بنك debunk» «كشف حقيقة الأسطورة» الذي يُستخدم عادةً للإشارة إلى أية عملية تهدف إلى تحطيم أية مثاليات أو أي نُبل أو أية أحلام نبيلة بالتجاوز قد يشعر بها الإنسان، وذلك حتى يكتشف بصورة لاتقبل الشك حقيقة دوافعه المادية/الطبيعية. وكثيراً مايشار إلى هذا الموقف بأنه «واقعي»، لأن تَقبُّله هو تَكيُّف مع الأمر الواقع الذي لاأسرار فيه، والذي يضرب بجذوره في عالم الطبيعة/المادة. (وهذا يُفسِّر تزايد استخدام «الأيروني» [الإحساس بالمفارقة وسخرية الموقف] في الآداب الغربية الحديثة، فهو صيغة أسلوبية تهكمية تهدف إلى تنبيه الإنسان إلى وجود فرق شاسع بين أحلامه النبيلة التي تُحلِّق في السماء وواقعه الخسيس الذي لا أسرار فيه، الساقط في حمأة المادة، الخاضع لقوانينها).

ومن الأفعال الأخرى فعل «دي نيود denude» أي «يعري» و«يكشف» و«يفضح»، وعادةً مايستخدم هذا الفعل للإشارة إلى فضح أوهام الإنسان عن نفسه، وتصوره أنه مختلف عن الكائنات

الطبيعية الأخرى. ومن خلال عملية التعرية يصل الإنسان إلى حقيقته باعتباره كائناً طبيعياً مادياً ليس له حيزه الخاص، خاضع للقانون الطبيعي، ومن ثم فمحاولة تجاوز الذات الطبيعية وقوانين الطبيعة وتأكيد مركزية الإنسان هي وهم لاأكثر ولاأقل.

أما فعل «دي هيومانايزيشن dehumanization» (تجريد الإنسان من خصائصه الإنسانية) فتعني إنكار وقمع تلك الصفات والأفكار والنشاطات التي تُميِّز الإنسان من غيره من الكائنات، ومنع تحقيق الإمكانيات الإنسانية للإنسان (في مقابل خصائصه الطبيعية المادية التي يشترك فيها مع غيره من الكائنات)، وتُستخدَم العبارة للإشارة إلى تلك الاتجاهات في الحضارة الحديثة التي تُجرِّد الإنسان من إنسانيته وتُحوِّله إلى شيء ضمن الأشياء، أي تستوعبه وتُنكر عليه حرية الاختيار والمقدرة على التجاوز وتحقيق كليته الإنسانية المركبة المتجاوزة للحتميات الطبيعية المادية وللأنماط الطبيعية المتكررة.

ومع أن الكلمة تتواتر في العلوم الاجتماعية الغربية بشكل عام؛ لوصف جانب مهم من حياة الإنسان في العصر الحديث، إلا أنها تظهر بشكل واضح في الأدب وفي النقد الأدبي، فالأدب الحداثي قد رصد بعناية فائقة كيف يتحول الإنسان إلى ماهو دون الإنسان. أما في النقد الأدبي، فالموضوع أكثر تواتراً، وقد لاحظ لوكاتش ماسماه بسقوط الذات المتكاملة وسقوط الشخصية في الأدب، وهو مايعبِّر عن تزايد معدلات تجريد الإنسان من خصائصه الإنسانية،

فالشخصيات الأدبية في القرن التاسع عشر شخصيات لها سمات فريدية متكاملة تتطور فرديتها من خلال التفاعل الاجتماعي، أما شخصيات الأدب الحداثي فهي تعيش في عزلة كاملة بين عناصر مجردة متصارعة لايمكن للإنسان التحكم فيها، أو تواجه ألغازاً لاحل لها، أو عالماً عبثياً لامعنى له. ويُلاحظ لوكاتش أن الشخصية في الفن التعبيري والتكعيبي يتم تفكيكها ثم يعاد تركيبها على أسس هندسية، ولكنها تختفي تماماً في الفنون التجريدية.

وهذا أيضاً هو الموضوع الأساسي في مقال خوزيه أورتيجا بي جاسيت (١٨٨٣-١٩٥٥) ((تجريد الفن من الخصائص الإنسانية))، فهو يرى أن الفن الغربي (حتى القرن التاسع عشر) كان يتعامل مع الواقع المعيش، ولذا كان الفن ممتلئاً بمضمونه الإنساني، وكانت الأفكار الفنية تشير إلى أشياء في عالم الإنسان والطبيعة، أما في القرن العشرين، فإن الفن قد تم تفريغه من مضمونه الإنساني وأصبح فناً غير إنساني، لا لأنه لايحتوي على أية سمات إنسانية، وإنما لأنه متجرد بشكل واع من أية خاصية إنسانية، وتظهر لاإنسانية هذا الفن في اتجاهه نحو التجريد، وفي تحاشيه للأشكال الحية (بل واشمئزازه منها، وهو مايُعبِّر عن اشمئزاز كامل من الحضارة الإنسانية بأسرها)، وفي محاولة تحاشي أي مضمون إنساني أو حي، أصبح الفن يشبه اللعبة التي لاتخضع إلا لقوانينها هي، وهذا الفن لايتعامل مع موضوعات الإنسان الكبرى، وإنما هو فن صغير يرفض المحاكاة ويلجأ إلى الرموز

المغلقة ولتكشف عناصر المفارقة، وهذا الفن لارسالة لـه، بـل ويؤكـد أنه ليست له أية نتائج ذات طابع متجاوز، والسمة الأساسية هنا هـي تراجع ماهو إنساني ومتعيِّن وحي، وظهور ماهو نمطـي شيئيٌّ مجـرد، غير إنساني، واحدي مادي. (يعبِّر ماكس فيبر عن المعنى نفسه ولكن بطريقة مغايرة؛ إذ يقول: «إن القيم النهائية والسامية قد تراجعت مـن الحياة العامة، إما إلى مجال متسامٍ من الحياة الصوفية [أي الذاتية بشكل متطـرف]، أو إلى العلاقـات الإنسـانية الأخويـة ذات الطـابع المباشـر والشخصي، ولذا ليس من قبيـل المصادفـة أن أعظـم فنوننـا مغرقـة في النزعة الشخصية وليست ذات طابع [إنساني] عام».

ومن الأفعال الأخرى فعل «دي سنتر decenter» (إزاحة الإنسـان عن المركز) الذي عادة مايسـتخدم للإشـارة إلى الإنسـان في الخطـاب مابعد الحداثي، ويعني أن الإنسان قد وضـع نفسـه في مركـز الكـون، وفرض نفسه كمرجعية نهائية عليه، دون وجه حق، وهذا هو الوهـم الهيوماني Humanistic الأكبر ومن الواجب إزاحته عن المركز تمامـاً، ومـايصبح في المركـز هـو أي شـيء آخـر، غـير إنسـاني، وهـو عـادةً الطبيعـة/المـادة وأيـة تنويعـات عليهـا، أو يصبـح مركـز الكـون كـل الكائنات، أي يصبح بلامركز على الإطلاق.

ومن أكثر الأفعال شيوعاً فعل «دي بيرسونالايز depersonalize» (إسقاط السمات الشخصية) الذي يصـف اتجاهـاً واضحـاً في المجتمـع الحديث (على الرغم من كل الحديث عن الفردية) ويعود هـذا إلى أن

الحضارة الحديثة تتسم بالاتجاه نحو التنميط، كما أن الإنسان في المجتمع الحديث إنسان عملي مرن يحاول أن يتكيف مع واقعه، ولكن عملية التكيف هذه تعني في واقع الأمر الخضوع لعملية التنميط، وفقدان الإنسان لما يُميِّزه كفرد متفرد، ويصبح كتلة غير متميزة المعالم ليس له أبعاد جَوَّانيَّة، فهو سطح كامل لاشخصية له، ولكنه، مع هذا، أو بسبب هذا، قادر على أن يلعب أدواراً مختلفة بكفاءة عالية، ومما يساعد على إسقاط السمات الشخصية هيمنة النماذج البيروقراطية والكمية في المجتمعات الحديثة.

ومؤخراً أشار المؤلف المسرحي (رئيس جمهورية تشيكوسلوفاكيا) فاكيلاف هافل إلى ما أسماه «إسكاتولوجيا اللاشخصي»، وهو اتجاه نحو ظهور القوى اللاشخصية من خلال آليات ضخمة؛ مثل المشروعات الضخمة، والحكومات التي لاوجه لها، والتي تفلت من التحكم الإنساني وتشكل تهديداً كبيراً لعالمنا الحديث، وبيِّن هافل أنه لايوجد فارق جوهري بين شركات كبيرة مثل شل، وآي. بي. إم. والشركات الاشتراكية الكبرى، فكلها آلات ضخمة يتزايد غياب البُعد الإنساني منها. ولذلك تصبح مسألة طابع الملكية هنا (أي ماإذا كانت فردية أم اجتماعية، رأسمالية أم اشتراكية) إشكالية غير ذات موضوع.

وحينما سُئل هافل عن الأسباب التي أدَّت إلى هذا الوضع أجاب قائلاً: «هذا الوضع له علاقة ما بأننا نعيش في أول حضارة ملحدة

[مادية] في التاريخ البشري، فلم يعد الناس يحترمون مايُدعى القيم الميتافيزيقية العليا، التي تمثل شيئاً أعلى مرتبة منهم، شيئاً مفعماً بالأسرار، وأنا لاأتحدث هنا بالضرورة عن إله شخصي، وإنما عن أي شيء مطلق ومتجاوز، هذه الاعتبارات الأساسية كانت تمثل دعامة للناس، وأفقاً لهم، ولكنها فُقدت الآن، وتكمن المفارقة، أننا بفقداننا إياها نفقد قبضتنا على المدنية، التي أصبحت تسير بلاأي تحكم من جانبنا، فحينما أعلنت الإنسانية أنها حاكم العالم الأعلى، في هذه اللحظة نفسها، بدأ العالم يفقد بُعده الإنساني)).

وهناك فعل ((دي ميتافيزيكالايز demetaphsycalize)) (ينظر إلى العالم نظرة غير ميتافيزيقية)) ويعني أن ينظر الإنسان إلى العالم نظرة مادية لاتأخذ في الاعتبار غير المحسوس والمتجاوز لهذا العالم المادي، عالم الحواس الخمس.

ومن أهم الأفعال التي تبدأ بمقطع دي de وتفيد تفكيك الإنسان، تلك التي تتعامل مع مفهوم القداسة، وقد أوردنا من قبل بعض تعريفات العلمانية التي تذهب إلى أن العلمانية تؤدي إلى اختفاء فكرة المقدس (الذي يمكن تعريفه بأنه المتجاوز لحركة المادة) بحيث يصبح الإنسان والطبيعة خاضعين للتفسيرات السببية العقلانية وللتوظيف، ويوجد فعلان يبدأان بمقطع دي de يؤديان المعنى نفسه وهما فعل ((دي سانكتيفاي desanctify)) أو ((دي ساكرالايز desacralize)) (نَزْع القداسة عن العالم) وهما يعنيان نزع القداسة عن الظواهر كافة

(الإنسان والطبيعة)، بحيث تصبح لاحرمة لها، ويُنظَر إليها نظرة طبيعية/مادية صرفة لاعلاقة لها بما وراء الطبيعة، أي أن نزع القداسة عن العالم هي نتيجة حتمية للإيمان بفعالية القانون الطبيعي في مجالات الحياة كافة (الطبيعية والإنسانية، العامة والخاصة)، وإذا ماتم ذلك، فإن العالم (الإنسان والطبيعة) يمكن أن يصبح مادة استعمالية، يمكن توظيفها والتحكم فيها وترشيدها وتسويتها وحوسلتها (أي تحويلها إلى وسيلة)، وهو أمر من المستحيل إنجازه إن كانت هناك قداسة في المادة، وإن كانت هناك حرمات تضع حدوداً على سلوك الإنسان وعلى حريته، ونزع القداسة يعني فرض الواحدية المادية على الكون بحيث يسري قانون واحد على كل الأشياء، ونزع القداسة يؤدي إلى ظهور نزعة إمبريالية لدى الإنسان، فهو ينظر إلى العالم باعتباره مادة نافعة له، يمكنه توظيفها لحسابه، ويصبح الهدف من المعرفة هو زيادة التحكم، وحيث لاتوجد قداسة أو حرمات أو مرجعيات أخلاقية، فإن الإنسان يتأله، ويصبح مرجعية ذاته، لاحدود على عمليات الغزو التي يقوم بها أو على محاولته هزيمة الآخر وتوظيفه واستغلاله.

وقد عبَّر رورتي عن المعنى نفسه بطريقة فلسفية أعمق، حين وصف التحديث (في العالم الغربي) بأنه مشروع نزع الألوهية (أو القداسة) عن العالم (بالإنجليزية: دي ديفينايزيشن بروجكت dedivinization project) وهو يعني أن يتقبل الإنسان زمنية كل شيء، وألا يُؤلّه الإنسان شيئاً وألا يَعبُد شيئاً، ولاحتى ذاته، وألا يجد

في الكون أي شيء مقدَّس أو رباني أو حتى نصف رباني، ومن ثم، لاتُوجد مقدَّسات أو محرَّمات من أي نوع فلاحاجة إلى تجاوز المُعطَى المادي (الزماني المكاني)، فالإنسان يوجد في عالمه المادي لايتجاوزه، فالعالم مكتف بذاته، وهو مُستقر كل القوانين التي يحتاج إلى معرفتها، ثم يبيِّن لنا رورتي النتائج المنطقية لهذا الموقف بقوله: «إن الحضارة العلمانية الحديثة لن تكتفي باستبعاد فكرة القداسة أو بإعادة تفسيرها بشكل جذري، وإنما ستهاجم الذات الإنسانية نفسها كمصدر الحقيقة»، فهي ستهاجم فكرة «تكريس الذات للحق (الحقيقة)» أو «تحقيق الحاجات العميقة للذات»، كما ستبيِّن أن المصدر المعنى ليس كلاً متجاوزاً وإنما هو الإنسان، والإنسان كائن حادث زمني متناه، أي أنه ليس مصدراً جيداً للحقيقة.

ويبيِّن لنا رورتي بعض النتائج المنطقية الأخرى للتحديث في الإطار المادي والعلماني الشامل، فالتحديث هو إيمان عقلاني مادي بالتقدم، وإيمان بالمستقبل الذي سيتحقق فيه التقدم، الذي أصبح المعيار الواحد والوحيد، ولكن التقدم نفسه هو مجرد حركة، بل حركة مستمرة لامتناهية، ولأنها حركة في عالم المادة فلايمكن أن تكون لها أية غائية، وهو مايعني سقوط الثبات، وانطلاقاً من أرضيتنا الحديثة العقلانية المادية، فإن العقل سيقوم بعملية نقدية صارمة لمسلماتنا العقلية وموروثاتنا الثقافية، ولن نقبل من التاريخ إلا مايتفق مع نماذجنا العقلية والمادية، والرؤية التحديثية المادية تُعرِّف «الزمان»

و«المكان» و«الآن وهنا» كمقولات مجردة، كصيرورة لامعنى لها، كعلاقة على ماديتنا وزمانيتنا، ولكنهما لاتقبل التاريخ أو الذات ولاتعرفهما لأنهما يحتويان مخزوناً لقيم تُغاير مافي واقعنا المادي والزمني (مرجعيتنا النهائية والوحيدة) ومافي نماذجنا العقلانية المادية وتتحداها، وعلى هذا، فإن التحديث (بالنسبة لرورتي وآخرين) هو نسيان نشط للتاريخ والذات، أي أنه تجريد للإنسان من ذاكرته التاريخية بعد أن جُرد من مركزيته في الكون. وهكذا، تم ضرب الذات الإنسانية وتفكيكها تماماً، ولم يبق من الإنسان شيء، لامقدرته على الإدراك المبدع للواقع ولاالذاكرة التاريخية.

ولكن الكاتب المصري رفيق حبيب، الذي يتعرض لعلاقة العلمانية بالمقدس بطريقة مستفيضة في كتابه المقدس والحرية، له وجهة نظر مختلفة نوعاً، فهو يؤكد أن كل رؤية حضارية «تبدأ ببديهيات لاتقبل الجدل، ومسلمات يُفترض صحتها، ولايتم التشكيك فيها. وهذه النقاط المرجعية هي المقدس، حتى وإن كانت أفكاراً مادية وغير إنسانية، وبالتالي نتصور أن المقدس ضرورة، لأنه الغاية النهائية الكامنة في أي رؤية والتي تحدد تماسك الرؤية واستمرارها، وقدرتها على إعادة إنتاج أفعالها».

«والمقدس بهذا المعنى، ليس فكرة يتم اختيارها علمياً، أو يمكن ترجيح مقدس على آخر علمياً، ولكنها اختيار إيماني، يسود بين شعب من الشعوب، ويتولد تلقائياً داخل كل أفعاله، فيصبح الفكرة

المجردة، التي لانراها، قدر مانستنتج وجودها، والتي تنظم حركة الشعب، فتأتي أفعاله محققة لنتائج نهائية مشتركة، ومنها بالتالي، تتجانس حركة الأفراد والجماعات، لتخلق حالة وجود نموذج حضاري، فإذا كان المقدس معلناً، أو ضمنياً، فهو موجود، بمعنى أن هناك مسلمات وبديهيات يقبلها الجميع».

بعد أن يعرِّف رفيق حبيب المقدس وعلاقته بالواقع يبحث علاقته بالعلمانية، فيوافق على «أن العلمانية هي نزع القداسة عن الدين، أي عن المقدس»، ولكنه يضيف أنها جعلت من «المادي والدنيوي وغير المقدس، مقدساً ضمنياً» وهذا هو جوهر أطروحته، التي يشرحها بالتفصيل فيقول: إنه تم فصل الضمير عن العقل، وأصبح الأخير مرجعه بيولوجي ومادي، لأن العقل هو أكثر جهاز بيولوجي متقدم، ووظيفته أصبحت تحقيق اللذة البيولوجية، لذلك أصبحت المادة «تتقدم» من خلال مرجعية مادية متحررة من كل قيد «معنوي» غير مادي، مفارق للمادة ومتجاوز للطبيعة.

ليس صحيحاً أن الحضارة الغربية المعاصرة بلامقدس، بل هي بلاضمير مقدس، فنزع القداسة عن الدين والضمير والأخلاق أو بمعنى آخر تنحية هذه التكوينات المعنوية، كان ـــ ومازال ـ يعني أن القداسة تم سحبها من مجال المثال المتجاوز للمادة، إلى المادة نفسها، فالحاصل أن اللذة أصبحت مفهوماً مقدساً، وكذلك مجتمع القوة، والاستهلاك، وكل هذه المنظومة المادية، لذلك فالعقل الحر، يمارس

حريته من خلال اعترافه الضمني بقداسة الرؤية المادية فأصبح حراً من الضمير، وأسيراً للرؤية المادية، لذلك فإن أي تفكير ينزع القداسة عن المادة، يعتبر تفكيراً ظلامياً وخارج العصر.

من هنا نؤكد ضرورة المقدس، وعليه يجب أن نحدد موقفنا، لا بين الركون إلى المقدس من عدمه، بل بين أن يكون المقدس هو الضمير، أو يكون العقل الحر النفعي.

وبالتالي فما نواجهه الآن، هو صراع بين «مقدس» وآخر، أي بين قبول الرؤية المادية كمقدس، أو إعادة إفعال مقدساتنا، التي تنتمي إلى الضمير والدين والأخلاق، فالاختيار [المطروح أمامنا هو اختيار] بين تقديس المادة، وتقديس المعنى.

وترد عبارة «يونيتي أوف ذي ساكريد آند تيمبورال unity of the sacred and temporal» (اتحاد المقدَّس والزمني)، وعبارات أخرى مثل «اتحاد المقدَّس والزمني والمطلق والنسبي والفكرة المطلقة والطبيعة أو المادة» في كتابات هيجل، وهي عبارة تبدو كأنها لا علاقة لها بنزع القداسة، ولكنها في واقع الأمر تؤدي المعنى نفسه، فهيجل كان يرى أن التاريخ الإنساني في جوهره حركة متصاعدة نحو التجاوز التدريجي للخلافات بين المقدس والزمني، بحيث تتحد الروح المطلقة تدريجياً مع المادة، وتعبر عن نفسها في الطبيعة والتاريخ وفي كل أشكال الحياة المادية والروحية، ونحن نرى أن هذه طريقة هيجلية ملتفة للتعبير عن التراجع التدريجي لأية مرجعية متجاوزة غير مادية،

وعن أن ثنائية الروح والمادة، والمقدس والزمني هي ـ من منظوره ـ ثنائية لفظية واهية، ليس لها أساس في الواقع، ولذا فهي تنحلُّ، ليسود نمط الواحدية، لأنه إذا أصبحت كل الظواهر المقدسة زمنية، وكل الظواهر الزمنية مقدسة (بعد أن يتحد المقدس والزمني) فإن المقدس يستوي مع المدنس أو الزمني ويصبح لافارق بينهما، وبذلك يتم نزع القداسة عن كل الظواهر، أو خلع القداسة عليها كلها (وهو الشيء نفسه فالمقدس يتحدد في علاقته بما هو ليس كذلك).

وبالفعل يُلاحظ أن بعض أتباع هيجل حرروا فلسفته تماماً من ثنائية الروح والمادة اللفظية، ومن أي ميتافيزيقا (حتى يقف الجدل الهيجلي على قدميه الماديتين الصلبتين المحسوستين لا على رأسه الروحي غير المحسوس أو الملموس، مما يذكرنا بفعل «دي ميتافيزيكالايز demetaphsycalize») ومن ثم أصبح الإيمان بالدين والله والروح شكلاً من أشكال اغتراب الإنسان عن جوهره الإنساني، وأصبح التطور التاريخي الحق هو التطور الذي يعيد للإنسان إدراكه لجوهره حتى يتسنى التعبير عن هذا الجوهر تعبيراً كاملاً في داخل هذا الزمان، في عالم الحواس الخمس (في المجتمع اللاطبقي على سبيل المثال)، أي أن الفردوس هو فردوس أرضي مادي سيتحقق تماماً بوسائل مادية داخل الزمن وفي نهاية التاريخ، وهو مايمكن أن يطلق عليه «الميتافيزيقا الطبيعية أو التاريخية» إذ يتجلى المطلق من خلال الطبيعة وقوانينها، ومن خلال التاريخ وحركته (فثمة

تطابق بين الطبيعة والتاريخ، في نهاية الأمر، وفي التحليل الأخير!)، ونهاية التاريخ هي في واقع الأمر الفردوس الأرضي حين تصبح الروح المطلقة مادة، ويتلاقى الزمان والآخرة، والطبيعة والتاريخ، وبهذا المعنى يصبح كل التاريخ تاريخاً علمانياً، وتصبح كل القضايا، بما في ذلك القضايا الدينية، قضايا زمنية لاقداسة لها.

ولكن إذا تبدى المطلق من خلال الزمني والتاريخي، فإنه يصبح مطلقاً زمنياً علمانياً، وقد قمنت بسك مصطلح «المطلق العلماني» لتوضيح هذه النقطة. و«المطلق» هو المركز الذي يتجاوز كل الأجزاء ولايتجاوزه شيء، وهو المبدأ الواحد والركيزة أو المرجعية النهائية، والأنساق الفكرية العلمانية قد تنكر أية نقطة مرجعية متجاوزة لهذه الدنيا، إلا أنها تستند إلى ركيزة أساسية ومرجعية نهائية كامنة في المادة (الطبيعة أو الإنسان أو التاريخ)، ولهذا فهي مرجعية نهائية مادية، مركز مطلق، أو مركز يشكل مصدر التماسك في الكون والمجتمع، ويزوده بالهدف والغاية، ويشكل أساس وحدته، ويتجاوز كل الأجزاء (من الناحية التفسيرية) وإن كان لايتجاوزها أنطولوجياً بسبب كمونه فيها. هذا المطلق في أقصى درجات تعميمه هو المبدأ الواحد، وقد يأخذ أشكالاً كثيرة خلال عدة أشكال (اليد الخفية وآليات السوق عند آدم سميث ـ وسائل الإنتاج عند ماركس ـ الجنس عند فرويد ـ الروح المطلقة عند هيجل ـ قانون البقاء عند داروين ـ إرادة القوة عند نيتشه ـ التقدم اللانهائي في الحضارة العلمانية ـ عبء

الرجل الأبيض في التشكيل الاستعماري الغربي — روح التاريخ عند الهيجليين). وكل هذه المفاهيم إن هي تبدٍّ لمفهوم الطبيعة/المادة.

والمطلق العلماني له تاريخ، وقد بدأت المنظومة العلمانية بأن جعلت الإنسانَ المطلقَ العلماني، ولكن مركز المطلقية انتقل، وبالتدريج، إلى عالم الأشياء (الطبيعة/المادة ـ الدولة ـ السلعة ـ وسائل الإنتاج... إلخ) التي أصبحت هي المطلقات العلمانية، وتفكك الإنسان واختفى، إذا ابتلعت الواحدية المادية كل شيء، واختفى الحيز الإنساني المستقل.

وهناك مجموعة من المصطلحات استخدمها المفكرون وعلماء الاجتماع الغربيون لوصف بعض الجوانب السلبية للمجتمع الحديث، وإن دققنا النظر وركزنا على الجانب الوصفي لهذه المصطلحات دون الجانب القدحي؛ سنجد أن النموذج الكامن وراءها هو ذاته النموذج الكامن وراء كل من مصطلح «العلمانية» (باعتبارها رؤية مادية شاملة)، ووراء الأفعال التي تبدأ بمقطع دي de (التي تفيد تفكيك الإنسان وصولاً إلى الأساس الطبيعي/المادي).

وأولى هذه المصطلحات هو مصطلح «كوموديفيكيشن Commodification» (التَّسَلُّع) الذي يفيد أن السلعة وعملية تَبادل السلع تصبح هي النموذج الكامن في رؤية الإنسان للكون ولذاته ولعلاقاته مع الآخر والمجتمع. وإذا كانت السلعة هي مركز السوق

والمحور الذي يدور حوله، فإن التَّسَلُّع يعني تَحوُّل العالم إلى حالة السوق، أي سيادة منطق الأشياء.

ولأن السلعة شيء، فإن التَسلُّع قد يعني أيضاً التَّشيُّؤ (بالإنجليزية ريفيكشن reification)، فالتَّشيُّؤ معناه أن يتحول الإنسان إلى شيء، تتمركز أحلامه حول الأشياء ولايتجاوز هو السطح المادي وعالم الأشياء، وتصبح العلاقات بين البشر مثل العلاقات بين الأشياء.

أما التَّوثُّن (بالإنجليزية: فيتيشزم fetishism)، فإنه يعني أن تصبح السلعة والشيء مركزَ الكون، والوثن الأعظم الذي يعبده الإنسان، والتَسلُّع والتَشيُّؤ والتَوثُّن تعني، كلها، أن الإنسان يُحيِّد إنسانيته المُتعيِّنة فيسقط إما في عالم الأشياء (والسِّلَع) المادية والذات الطبيعية المادية ويفقد إنسانيته المركبة (الربانية)، أو يذوب في مطلقات لاإنسانية مجردة (المطلق العلماني: الطبيعة/المادة والتنويعات عليه: الدولة ـ السوق ـ الإنتاج ـ الاستهلاك) ويفقد أيضاً إنسانيته.

والتَّسلُّع والتَّشيُّؤ والتَّوثُن تعني أن الإنسان والطبيعة قد نُزعت عنهما القداسة، وتم إخضاعهما للواحدية المادية، وتَحوَّل العالم إلى مادة واحدة استعمالية يمكن توظيفها بعد الهيمنة الإمبريالية الكاملة عليه.

وكل هذا يؤدي إلى «التنميط» (ترجمة لكلمة ستاندارديزيشن standardization) وهي من كلمة «ستاندارد standard» ومعناها

«معيار» أو «مقياس»، وفعل «ستاندارداير standardize» ومعناه «يُوحِّد» (المناهج أو المقاييس)، ويُطلق الاصطلاح على ظاهرة في الحضارة الغربية، وهي أن كثيراً من المنتجات الحضارية تصبح متشابهة ونمطية بسبب الإنتاج الصناعي السلعي الآلي الضخم (على عكس المنتجات الحضارية في المجتمع التقليدي، حيث نجد أن لكل شيء مصنوع شخصية مستقلة تستمدها من شخصية مُنتِجها الذي صنعها بيديه). والتنميط في المنتجات الحضارية يؤدي إلى التنميط في أسلوب الحياة العامة والخاصة، فيقضي الإنسان حياته في سلسلة محكومة من روتين يومي مُنظَّم بمواعيد دقيقة ومتتالية معروفة مسبقاً (نوم ـ انتقال ـ عمل آلي ـ وقت فراغ)، ثم يتم تنميط حياة الإنسان نفسها، فالموضة، على سبيل المثال، تؤدي إلى أن الناس كافة يغيِّرون طراز ملابسهم من عام إلى عام، بحسب مايصدر لهم من أوامر من باريس (أو غيرها من عواصم تصميم الأزياء)، ويسارع الناس للإذعان وكأنهم يذعنون لأحد قوانين الطبيعة/المادة، فإن قال مصممو الأزياء: إن الموضة هذا العام هو «الطويل»، قام الجميع بتطويل ملابسهم، وإن قالوا: «قصير»، سارع الجميع بالتقصير، وإن طلبوا تغطية بطن الأنثى غُطيت، وإن طلبوا تعريتها ظهرت البلوزات التي تسمى «ديمي فانتر demi ventre»، (كل هذا يعني بطبيعة الحال نزع القداسة عن جسد الأنثى)، ويذهب علماء الاجتماع إلى أن عمليات التنميط ليست مقصورة على عالم الأشياء البَرَّاني، وإنما

امتدت لتشمل عالم الإنسان الجَوَّاني، بحيث تم تنميط أحلام الإنسان ورغباته وتطلعاته ورؤيته لنفسه وأنماط سلوكه، وتمت المساواة بين البشر والتسوية بينهم من الداخل والخارج.

ولعل أهم أسباب التنميط هو ظهور الدولة العلمانية المركزية التي لاتتعامل إلا مع وحدات إدارية ضخمة، والتي تحاول قدر طاقتها ترشيد الواقع الاجتماعي والإنساني حتى يمكنها التحكم فيه والتخطيط له وتوجيهه وتوظيفه لصالحها، أي حوسلته، وعملية الترشيد هذه هي في جوهرها عملية تنميط، إذ بدونها سيصبح الواقع الإنساني والاجتماعي متنوعاً مركباً غير متجانس، فلايمكن التنبؤ بسلوك الإنسان، ومن ثم لايمكن إخضاعه لعمليات الحوسلة.

وأخيراً هناك اصطلاح «الإنسان ذو البُعد الواحد» (بالإنجليزية: وان ديمنشينال مان one-dimensional man) وهي عبارة تَرِد في كتابات هربرت ماركوز أحد مفكري مدرسة فرانكفورت، وهي تعني «الإنسان البسيط غير المركب»، والإنسان ذو البُعد الواحد هو نتاج المجتمع الحديث، وهو نفسه مجتمع ذو بُعد واحد يسيطر عليه العقل الأداتي والعقلانية التكنولوجية؛ وشعاره بسيط هو التقدم العلمي والصناعي والمادي المستمر والمتزايد واللانهائي، وتعظيم الإنتاجية المادية وتحقيق معدلات متزايدة من الوفر والرفاهية والاستهلاك، وتهيمن على هذا المجتمع الفلسفة الوضعية التي تُطبِّق معايير العلوم الطبيعية على الإنسان، وتدرك الواقع من خلال نماذج

كمية ورياضية، وتظهر فيه مؤسسات إدارية ضخمة تغزو الفرد وتحتويه، وتُرشِّده وتُنمِّطه وتُشيِّئه وتَصوغ رغباته وتطلعاته وأحلامه (أي إنها تتحرك في كلٍ من رقعة الحياة العامة والخاصة)، إلى أن تنجح في خلق طبيعة ثانية (مُشوَّهة) لدى الإنسان؛ إذ يتركز اهتمامه على وظيفته التي يضطلع بها، وتتركز أحلامه على السلع التي يستهلكها، ويرى ذاته باعتباره مُنتجاً ومُستهلكاً وحسب، دون أدنى إحساس بأية غائية كبرى أو هدف أعظم، ويرى أن تَحقُّق ذاته إنما يكمن في حصوله على السلع، ويتم إشباع كل رغبات هذا الإنسان داخل مجال السلع هذا، حتى يصبح الإنسان أحادي البُعد تماماً (مُتسلِّعاً مُتشيِّئاً) مرتبطاً تماماً بسوق السلع، حدوده لاتتجاوز عالم السوق والسلع.

ويظن هذا الإنسان أنه يمارس حريته وفرديته، فمجال الاختيار في عالم السلع واسع لأقصى حد، ولكن هذا يخبئ الحقيقة الأساسية؛ وهي أن مجال الاختيار في الأمور المهمة (المصيرية والإنسانية والأخلاقية) قد تقلَّص تماماً واختفى، وأن هذا الإنسان فقد مقدرته على التجاوز وعلى نقد المجتمع، وأصبحت عنده مقدرة عالية على التكيف وقبول الأمر الواقع والإذعان له.

وسنختم هذه الرحلة (في التعريفات المختلفة لمصطلح «العلمانية» وفي المصطلحات الأخرى القريبة منه) بطرح رؤية كلٍّ من (ماكس فيبر) و(جلال أمين) للعلمانية، ورغم اختلافهما في كثير من النواحي

(فالأول عالم اجتماع ألماني مهتم بالاقتصاد، حاول تطوير نظرية عامة للحداثة والعلمنة، بينما نجد أن الثاني عالم اقتصاد عربي مصري مهتم بالمجتمع، ويعتمد بالدرجة الأولى على الملاحظة الذكية لظواهر المجتمع) إلا أن رؤيتهما للعلمانية تتفق في كثير من النواحي، فهما لايحصران رؤيتهما في التعريفات الجزئية، بل يريان العلمانية باعتبارها رؤية شاملة، تتحقق عبر الزمان والمكان، وتمتد لتشمل كل المجالات الإنسانية، العامة والخاصة.

والمدخل لفهم **عملية العلمنة عند فيبر هو مفهوم الترشيد** (بالإنجليزية: راشيوناليزيشن rationalization)، ويوجد ـ حسب تصوره ـ نوعان من الترشيد:

١ـ «فيرت راتيونيل WertrationellK»، وهي عبارة ألمانية يمكن ترجمتها بعبارة «رشيد في علاقته بالقيم» (أو الترشيد المضموني)، وهو يعادل (تقريباً) «الترشيد التقليدي» الذي يعني ألاَّ يتعامل المرء مع الواقع بشكل ارتجالي وجزئي، وإنما يتعامل معه بشكل منهجي متكامل، ومتسق مع مجموعة من القيم الأخلاقية المطلقة، والتصورات المرجعية المسبقة التي يؤمن بها، وعملية بناء الهرم الأكبر والفتح الإسلامي من العمليات التي لايمكن إنجازها إلا من خلال هذا النوع من الترشيد.

٢- «زفيك راتيونيل **Zweckrationnel**» وتُترجَم إلى عبارة «رشيد في علاقته بالأهداف» أو «الترشيد الشكلي أو الإجرائي» أو «الترشيد الأداتي»، وهو الترشيد (المادي) الحديث المتحرر من القيم، والموجَّه نحو أي هدف يحدده الإنسان بالطريقة التي تروق له، أو حسبما تمليه رغباته أو مصلحته، والترشيد الشكلي يتعلق بالكفاءة التكنولوجية وتوفير أفضل الوسائل والتقنيات لتحقيق الأهداف (أية أهداف) بأقل تكلفة ممكنة وفي أقصر وقت ممكن، وكلما كانت الوسائل أكثر فعالية كان الفعل أكثر رشداً من الناحية الشكلية أو الإجرائية، فالترشيد التقليدي (المضموني) يتم في إطار المطلق الديني أو الأخلاقي أو الإنساني والمرجعية المتجاوزة، أما الترشيد الحديث (الشكلي) فهو متحرر من القيمة (الدينية والأخلاقية والإنساينة)، فلاعلاقة له بأي مطلق، وهو منفصل عن الأهداف والمشاعر والغائيات الإنسانية (خيِّرة كانت أم شريرة).

ولكن هذا - في واقع الأمر - ادعاء إيديولوجي ليس له مايسانده، فثمة منظومة إيديولوجية (معرفية وأخلاقية) كاملة تتم في إطارها أية عملية من عمليات الترشيد. وفي حالة الترشيد الذي يدَّعي التجرد من القيمة، فإنه عادةً مايفترض الطبيعة/المادة مرجعية نهائية له، ففي حالة الترشيد النظري (أو التنظيري) نجد أنه يستعيض عن التفسيرات الغيبية بتفسيرات تنبع من المبادئ العقلية وقوانين الطبيعة/المادة التي تسري على كل من الواقع الإنساني والطبيعي. أما على المستوى التطبيقي،

فالترشيد هو محاولة جعل الواقع مطابقاً للمبادئ العقلية والمادية (وهذا مايقر به فيبر نفسه حينما يتحدث باستفاضة عن عمليات الترشيد وأثرها في المجتمع والإنسان، كما سنبين فيما بعد).

ويعرِّف فيبر عملية الترشيد المادي بأنه تزايد الضبط المنهجي على كل مجالات الحياة، على أساس تصورات علمية وقواعد ومبادئ عامة، تستبعد الولاءات التقليدية والحماس الكاريزمي والوسائل السحرية والمرجعيات المتجاوزة لعالم الحواس والمادة، بل والمبادئ الفردية، بحيث يدرك الإنسان أن العالم يتحرك وفقاً لقوانين عقلانية مادية قابلة للاكتشاف (أي كامنة فيه)، لاوفق قوى غامضة غير محسوبة مستعصية على الفهم.

والترشيد عملية تنميط وفرض للنماذج الكمية والبيروقراطية للتحكم والمراقبة على كل مجالات النشاط الإنساني، إذ سيتم قياس أداء كل فرد بطريقة رياضية، والترشيد عملية ستزداد وتائرها إلى أن يصل إلى قمته الشاملة الإمبريالية، فتتم السيطرة على كل جوانب الحياة، ويتحكم الإنسان في الوقع نفسه، إلى أن يُفرِّغ المجتمع من أي دلالة أو معنى، ويتحول إلى مجموعة من المعادلات الرياضية، وبذا يسود المجتمع ككل ظروف المصنع، بمعنى أنه سيصبح منظماً كفئاً، يشبه الآلة التي تجبر الأفراد على أن يشغلوا أماكن محددة ومقررة مسبقاً ويقوموا بأدوار مرسومة، بحيث «يصبح كل إنسان ترساً صغيراً في الآلة، لأنه يدرك ذلك، سيكون همه الأوحد هو أن يصبح ترساً

أكبر». والهدف من كل هذا هو تعظيم المردود من الطبيعة والإنسان من خلال توظيفهما على أحسن وجه في خدمة الهدف الذي يحدده من يقوم بترشيد الواقع.

ويذهب ماكس فيبر إلى أن ثمة عناصر محددة داخل الحضارة الغربية (غائبة في الحضارات الأخرى) جعلها تتجه نحو مزيد من الترشيد، وأن هذه العناصر هي التي تمنحها خصوصيتها الحضارية، وقد وصف فيبر هذا الترشيد بحماس شديد، فأدرك أن الترشيد سيزيد من فعالية المجتمع ويعظِّم إنتاجه، ولكنه أدرك أيضاً جوانبه المطلقة، فوصف عملية الترشيد بأنها «ديس إنتشامنت أوف ذي ورلد Disenchantment of the world» (نزع السحر عن العالم). وفعل «ديس إنتشانت Disenchant» باللغة الإنجليزية فعل مبهم، فهو يعني «إزالة الغشاوة»، وهو معنى إيجابي؛ بمعنى أن يرى الإنسان الأمور على ماهي عليه. ولكنها تعني أيضاً «خيبة الأمل والظن»، وهو معنى سلبي بمعنى أن الإنسان حينما يعرف حقيقة شخص ما، فإن الصورة المثالية المضيئة تسقط لتحل محلها صورة واقعية مظلمة. وإبهام المصطلح ـ في تصوره ـ مناسب للغاية، فهو يصف المشروع التحديثي الغربي الذي بدأ بأوهام الاستنارة المضيئة في أن يعتمد الإنسان على عقله (المادي) وحسب، فيزيل كل الغشاوات التي تراكمت عليه عبر عصور الظلام السابقة، ويرفض أية غيبيات أو مثاليات أو مطلقات، ليصل إلى الجوهر (المادي الحقيقي) للأشياء، وكان المفروض أن هذا

سيؤدي إلى سعادة الإنسان وسيطرته على نفسه وعلى العالم، ولكن الإنسان عندما فعل ذلك وجد أن مايهيمن هو الواحدية المادية، وأن مافعله هو تفكيك الإنسان حين رده إلى عناصره المادية، ففقد العالم (الإنسان والطبيعة) سحره وجلاله وجميع عناصر القداسة والسر فيه، وأصبح مادة محضة، وأصبح كل شيء فيه محسوباً. ويمكن السيطرة عليه وحوسلته، ولذا، فإن المصطلح يُترجَم أحياناً بعبارة ((خيبة العالم)) و((تَشيُّؤ العالم)).

وقد أدرك فيبر أيضاً أن الترشيد يهدد الحرية الفردية، ويحوِّل المجتمع إلى قفص حديدي، خصوصاً وأن الفرد في المجتمع الحديث هو فرد مفتقد للمعنى، ومن ثم فهو شخصية هشة من الداخل لاتشعر بالأمن ولا بالمقدرة على التجاوز، فهي لاتقف على أرضية صُلْبة من المعنى، (وقد وردت تنويعات على عبارة ((القفص الحديدي)) في كتابات جورج لوكاتش وجورج زيميل، كما أن صورة العالم كقفص حديدي صورة متواترة في الأدب الحداثي).

وقد وصف فيبر هذا المجتمع الجديد في عبارات تنم عن تشاؤمه الشديد: ((لاأحد يعرف من سيعيش في هذا القفص في المستقبل أو لعله في نهاية هذا التطور الرهيب سيظهر أنبياء جدد تماماً، أو قد تُبعث الأفكار والمثاليات القديمة، أو إن لم يحدث شيء كهذا سيسود تحجر آلي، موشّى بنوع من إحساس متشنج بأهمية الذات، عن هذه المرحلة الأخيرة لهذا التطور الحضاري يمكن أن نقول عن حق:

((متخصصون لاروح لهم، حسيون لاقلب لهم. وهذا اللاشيء سيتصور أنه وصل إلى مستوى من الحضارة لم يصل إليه أحد من قبل)).

ونزع السحر عن العالم، ودخول العالم القفص الحديدي، ليس سوى النتائج الأولى السلبية من منظور فيبر، إذ يوجد نتائج أخرى من أهمها أزمة المعنى (والقيمة)، فالإنسان الحديث بعد أن يقوم بترشيد عالمه، وبعد أن تهيمن عليه القوانين العلمية، سيكتشف أن عالميه الاجتماعي والخاص قد أصبحا لامعنى لهما. فصياغة القوانين العلمية بدقة بالغة، والمعرفة العلمية والتنظيم الرشيد، قد تساعد كلها على التواصل إلى الطرق المناسبة لإنجاز الأهداف الاجتماعية، ولكنها لاتساعدنا على الاختيار بين قيم مطلقة أو أهداف متناقضة، أو على اتخاذ قرارات أخلاقية، فالعلم في نهاية الأمر لاعلاقة له بقضية اختيار الحياة الفاضلة، فثمة هوة شاسعة بين المعرفة العقلانية والحكم الأخلاقي، ((ولذا كل مايمسك به الإنسان دائماً مؤقت وليس محدداً ونهائياً)).

وتصاعد عمليات الترشيد لن يساعد كثيراً، إذ إنها ستؤدي إلى تقسيم (أو تفتيت) حياة الإنسان إلى مجالات مختلفة، ويشير فيبر إلى هذه العملية بشيء من الاقتضاب، ويمكننا تفصيلها على النحو التالي:

١ـ تقسم حياة الإنسان إلى مجالات مختلفة، يتحرك كل منها، الواحد تلو الآخر، حسب قوانينه (الكامنة فيه).

٢ـ يصبح لكل مجال كيانه وآلياته وأهدافه وأغراضه المستقلة عن الإنسان وعن المجتمع الإنساني، أي إنه يصبح مرجعية ذاته مكتف بذاته، لايرى العالم إلا من خلال معياريته ومرجعيته الداخلية الكامنة فيه، التي تشكل المركز بالنسبة له.

٣ـ يتم الحكم على كل مجال من منظور مدى كفاءته في تحقيق أغراضه، ويكتسب كل نشاط شرعيته من مدى نجاحه في تحقيق أهدافه (الزمنية والمحسوسة)، فتصبح المعايير في المجال الاقتصادي اقتصادية (الربح)، وفي المجال السياسي سياسية (القوة والسيطرة)، وفي المجال العسكري عسكرية (الغزو والانتصار على الآخر)، وفي المجال الجمالي جمالية (الشكل والتناسق والبنية العضوية)، وتفسر كل الظواهر والحوادث على هذا الأساس الزمني المادي، أي على أساس مطلق علماني ما.

٤ـ هذا يعني أن كل مجال، الواحد بعد الآخر، يفلت من قبضة الإنسان ومرجعيته الإنسانية ولايكترث به أو بها، ومن ثم ينفصل عن أية معيارية أو غائية أو قيمة خارجة عنه (سواء أكانت دينية أم أخلاقية أم إنسانية) ويتحرر منها، وتتفتت مجالات الحياة الإنسانية وتتحول إلى مجالات غير متجانسة غير مترابطة، وحينما تواجه الذات الإنسانية العالم تجده منفصلاً عنها، غريباً عليها، مفتتاً، مجرد مادة نسبية محايدة خاضعة لحركة المادة وحسب.

٥- تنتقل هذه العملية من مجالات الحياة العامة، إلى حياة الإنسان الخاصة (الأسرة - أوقات الفراغ)، ثم إلى داخل ذاته أيضاً (أحلامه - مثالياته).

٦- تتصاعد هذه العملية إلى أن يصبح المجتمع بأسره مجالات غير متجانسة غير مترابطة متناثرة، لايربطها رابط، ومن ثم يتزايد تحدد النشاطات والوظائف وعدم تشابكها مع أي نشاطات أو وظائف أخرى.

٧- تتغلغل عمليات العلمنة الشاملة (والترشيد المادي) وتنتقل من الحياة العامة إلى الحياة الخاصة، ومن وطن واحد، إلى العالم بأسره، وبذلك يتم تفكيك الإنسان والعالم، وبدلاً من المنظور الإنساني المتكامل، تظهر منظورات متعددة متصارعة وتسود النسبية المطلقة.

كل هذا يعني أن الإنسان الحديث لن يدور في إطار فكرة نهائية واحدة، بل عدة أفكار نهائية تشبهة آلهة الوثنيين، حين كان على الإنسان أن يقدم القرابين لعدة آلهة متصارعة، مع فارق واحد هو أن الآلهة الحديثة نُزع عنها السحر والجلال والقداسة، لامعنى لها خارج الإجراءات والتفاصيل، وقد وصف فيبر الإنسان الحديث بأنه «يعيش في سهل لانهائي لا آفاق له: أزلية علمانية خالية من المعنى».

وقد طوَّر كثير من المفكرين هذه الظاهرة (أي ظاهرة الترشيد في الإطار المادي) وربطوها بظواهر حديثة أخرى، من أهمها ظاهرة

الإبادة النازية، ففي كتابها **أيخمان في القدس: تقرير عن تفاهة الشر** (١٩٦٣) تشير حنا أرندت إلى «السفاح» أيخمان فتبين أنه لم يكن سوى بيروقراطي تافه عادي، يؤدي مايوكل إليه من مهمات مثل أي موظف في بيروقراطية حديثة، فهو من منظور الترشيد المادي، لم يكن سوى نتيجة منطقية (أو ربما حتمية) لعملية الترشيد المتصاعدة، التي تؤدي إلى نزع السمات الشخصية وتقويض الإحساس بالمسؤولية الأخلاقية الشخصية.

وقد طوَّرت هذه الأطروحة في كتابي (**الأيديولوجية الصهيونية): دراسة حالة في علم الاجتماع المعرفة** (١٩٨١) فبينت أن «الحضارة الغربية حضارة تكنولوجية تُعلِي من قيم المنفعة والكفاءة والإنجاز والتقدم مهما كان الثمن المادي والمعنوي المدفوع فيها»، وترى أن البقاء للأصلح والأقوى دائماً، وتهمل كثيراً من القيم التقليدية «البالية»، مثل البر بالضعفاء والشهامة والتقوى ومساعدة الآخرين. والنازية حينما أبادت اليهود والعجزة كانت تفعل ذلك لأنهم «غير نافعين». وموضوع تحويل اليهود إلى شعب منتج كان مطروحاً في أوربا، في شرقها ووسطها بخاصة، وكان عدد كبير من يهود ألمانيا (إيست يودين) أي من يهود شرق أوربا الذين لفظهم الجيتو، والذين لم تستوعبهم مجتمعاتهم أو أي من المجتمعات الأوربية الأخرى، نظراً لتخلفهم الحضاري والاقتصادي، يُعَد فائضاً بشرياً لانفع له، وقد حاولت ألمانيا التخلص من هذا الفائض الإنساني غير النافع بإرسالهم

في قطارات إلى بولندا التي رفضتهم، كما رفضهم كثير من الدول الأخرى، ومنها الولايات المتحدة التي لم توافق على فتح أبواب الهجرة أمامهم، إن العالم الغربي برفضه هؤلاء اليهود، أيَّد ضمنياً الجريمة النازية ووافق على منطلقاتها الفلسفية، حتى وإن لم يوافق على الشكل المتطرف الذي اتخذته.

وثمة ظاهرة مشتركة بين النازيين والصهاينة (وهي أيضاً سمة أساسية للحضارة الغربية)، وهي عقلانية الإجراءات والوسائل، وليست عقلانية الهدف، وقد أشار ماكس فيبر إلى هذه الظاهرة في كتاباته، فعملية الترشيد التي يتحدث عنها تنصب على الوسائل والأدوات فحسب، أما الأهداف فهي أمر متروك لاختيار الأفراد، ومعسكرات الاعتقال والتعذيب، سواء في ألمانيا النازية أم في إسرائيل الصِّهْيَونية، هي مثال جيد على هذا الجانب في الحضارة الغربية، فهذه المعسكرات منظمة بطريقة «منهجية» تُحْسب فيها حسابات المكسب والخسارة، وتُحْسب المدخلات والمخرجات، حتى التعذيب لايتم بشكل عشوائي فردي، وإنما يتم بشكل مؤسسي منظم، ويُقال: إنه حتى حينما كان اليهود في طريقهم إلى غرف الغاز لم يكن مسموحاً للجنود الألمان بإساءة معاملتهم، فعملية الإبادة، هذا النتاج الرائع لحضارة العلم والتكنولوجيا، يجب أن تتم بحياد علمي رهيب، يشبه الحياد الذي يلتزمه الإنسان تجاه المادة الصماء في التجارب المعملية التي تتخطى حدود الخير والشر، أما الهدف من معسكرات الاعتقال

والإبادة والتعذيب، والمضمون الأخلاقي لهذه الأشياء ومدى عقلانيتها من منظور إنساني، فكل هذا متروك للزعيم أوللدولة أو للأهواء الشخصية أو للأسطورة الدينية القومية.

كما تعرَّض للقضية نفسها عالِمُ الاجتماع الإنجليزي من أصل بولندي زيجمونت باومان Zygmunt Bauman في كتابه **الحداثة والهولوكوست** (١٩٨٩) فأورد فيه تلخيصاً لبحث ريتشارد روبنشتاين (الذي ألقاه في ندوة عقدت عام ١٩٧٨ تحت عنوان **المجتمع الغربي بعد الهولوكوست**) حاول فيه أن يعيد قراءة أطروحة فيبر عن بعض الاتجاهات في المجتمع الحديث في ضوء تجربة الهولوكوست، فهو يرى أن عرض فيبر للبيروقراطية الحديثة، والروح العقلانية، ومبدأ الكفاءة والعقلية العلمية، ووضع القيم في مكان بعيد في عالم الذاتية [بحيث تصبح كل الأمور نسبية]، لم يحتو في ثناياه على أي آلية يمكنها أن تقف في وجه التطرف النازي، يلتقط باومان هذه الأطروحة ويشير إلى بعض سمات البيروقراطية، ويخلص إلى أن الإبادة نبعت من اهتمام حقيقي عقلاني (رشيد) [بحل المشاكل التي واجهها المجتمع] وولدتها بيروقراطية متسقة مع شكلها ومضمونها.

والثقافة البيروقراطية تجعلنا ننظر إلى المجتمع كشيء يُدار، وكمجموعة من المشاكل التي تُحل، وكطبيعة ينبغي السيطرة عليها والتحكم فيها، وتحسينها وإعادة صياغتها، كما أنني ــ والكلام لباومان ــ أرى أن روح العقلانية الأداتية، وشكلها المؤسسي

البيروقراطي الحديث، قد جعلت «الحلول» على شاكلة الهولوكوست، ليست ممكنة وحسب، بل معقولة إلى حد كبير. ثم يشير باومان إلى أيخمان، «الموظف العقلاني»، فيقول: «أيخمان ارتكب أفعالاً يحصل المرء على نياشين من أجلها إن ربح، ويذهب إلى المشنقة إن خسر، فالأفعال ليست أخلاقية أو لاأخلاقية في حد ذاتها» (فالترشيد الأداتي لايهتم بالأهداف ولاينشغل إلا بالإجراءات). ويلخص باومان أطروحته في الكلمات التالية: «إن النازيين قبل أن يبنوا أفران الغاز، حاولوا، بناءً على أوامر هتلر، أن يبيدوا المتخلفين عقلياً والمعقوقين (في المجتمع الألماني) من خلال القتل الرحيم (الذي سمي إيوثينيشيا)، وأن يساعدوا على تكاثر الجنس الأرقى، من خلال قيام رجال أرقى من الناحية العرقية بتلقيح نساء من المستوى العرقي نفسه (الإيوجينيا). وقتل اليهود [ونحن نضيف: وغيرهم من العناصر غير المرغوب فيها] شأنه شأن كل هذه المحاولات هو تجربة، من ضمن تجارب أخرى، في إدارة المجتمع بشكل رشيد، ومحاولة منهجية أن يوضع موقف العلم التطبيقي وفلسفته ومبادئه في خدمة المجتمع.

ويمكننا الآن أن نتناول رؤية جلال أمين للعلمانية، يذهب جلال أمين إلى أنه لامفر من اتخاذ موقف ميتافيزيقي ما، والبدايات الميتافيزيقية هي التي تفضي إلى النتائج والمقولات المختلفة التي تكون أيديولوجية ما، والتي توجه السلوك الإنساني (العلل والمعلولات عند

مراد وهبة)، أي أن جلال أمين يتحرك في الإطار الشامل والنهائي، فالعلمانية ــ حسب تصوره ــ هي منظومة شاملة ورؤية للكون (الطبيعة والإنسان)، تستند إلى ميتافيزيقا مسبقة تطرح إجابات عن الأسئلة النهائية الكبرى (فحالة الشك المطلقة [الشك في كل المسلّمات] تجعل الحياة مستحيلة). والعلمانية رؤية للكون تضم أيديولوجيات مختلفة، ومع هذا تزعم العلمانية، متمثلة في أهم نزعاتها، الليبرالية والماركسية، أن آراءها هي ثمرة تَقدُّم العقل البشري، وأنها النتاج العلمي والطبيعي أو الاجتماعي للعالم، وهو نتاج عالمي محايد، مجرَّد من الأحكام القيمية والميتافيزيقية، لايحمل بصمات ثقافة أو حضارة بعينها، فثمة علم طبيعي واحد وتكنولوجيا واحدة، الأحدث منها يَجبُّ الأقدام ويلغيه، في عملية تراكمية مستمرة، ولذا فالتطور الإنساني يسير في خط أساسي واحد.

ولكن هذا المسار ـ والكلام لجلال أمين ــ يتجه، في واقع الأمر، نحو الغرب، فالنموذج الغربي في التنمية هو المثل الأعلى المطلوب احتذاؤه. فالتكنولوجيا الغربية ــ من منظور المؤمنين بالنموذج العلماني ـ هي قمة ما وصل إليه الإنسان من السيطرة على الطبيعة، كل هذا يعني، في واقع الأمر، أن العلمنة هي شكل من أشكال التحديث والتغريب (التحديث في الإطار الغربي المادي)، وكل هذا يتم تحت شعار «العالمية» و«الحياد» و«الموضوعية».

لكل هذا جعل جلال أمين همَّه كشف المنطلقات الميتافيزيقية المسبقة للعلمانية، وجوهر المنظومة العلمانية في تصوره (دون استخدام المصطلح بالضرورة) هو الإيمان بأسبقية المادة على الفكر (والتي يمكن ترجمتها بأنها أسبقية المادة على الإنسان). وهذا هو حجر الزاوية في الرؤية العلمانية، وهي التي تنبثق عنها كل مقولاتها الأخرى، ولأن المادة تسبق الفكر، نجد أن العنصر المادي (في أشكال مختلفة) يصبح أهم المكونات، فعلى سبيل المثال، يتم إخضاع كل شيء لمبدأ المنفعة، التي تُعرِّف تعريفاً مادياً (تعظيم الناتج في عدد محدود من الموارد)، والطبيعة من هذا المنظور ليست سوى مادة، وسيلة لإنتاج السلع، والإنسان هو الآخر يُعرَّف في الإطار المادي: احتياجاته مادية ـ أحلامه مادية... إلخ.

ويُلاحظ جلال أمين أننا إذا قبلنا المقدمات الميتافيزيقية (المادية) لعلم الاقتصاد الغربي، فإن ذلك سيفضي إلى قبول مقولاته الاقتصادية والسياسية، فالإنسان هو أساساً إنسان اقتصادي، يستجيب بطبعه لمؤشرات الأسعار والنفقات وحافز تعظيم الدخل، وهو يهاجر بطبعه إلى حيث يجد أكبر دخل ممكن، ويرى أن من الطبيعي أن يستقل الابن أو البنت عن الأسرة من أجل السعي إلى تحقيق أكبر دخل.

في هذا الإطار يتم تعريف الاقتصاد تعريفاً فنياً تكنوقراطياً ضيقاً، فالجوانب الاقتصادية في الوجود الإنساني هي تلك الجوانب القابلة للقياس، ومايمكن تقديره بالأرقام [أي إن الإنسان تم تحويله إلى ظاهرة

رياضية تنحل إلى أرقام؛ شيء بين الأشياء]، ومن ثم استُبعد من عالم الاقتصاد حاجة الإنسان إلى حد أدنى من الشعور بالأمن والاستقرار، ومن العلاقات الاجتماعية، ومن الاتصال بالطبيعة ومن الثبات في القيم الأخلاقية والاجتماعية السائدة [فهي جميعاً غير قابلة للقياس]. (إن أردنا استخدام مصطلحنا قلنا: إن الحيز الإنساني ينكمش ويضمر ويذوب حتى يختفي تماماً لصالح الحيز الطبيعي/المادي).

وانطلاقاً من الإطار المادي نفسه سيسود تصور مؤداه أنه يمكن عزل الظاهرة الاقتصادية عن بقية الظواهر الاجتماعية، وتَصوُّر إمكانية الوصول إلى حل للمشكلة الاقتصادية مع بقاء الظروف الخارجية، أي الخارجة عن الاقتصاد، على ماهي عليه، كما أننا سنقبل تصوُّر أن الرفاهية الإنسانية قابلة للتجزئة، وسنؤمن بإمكانية تعظيم مايُسمى «الرفاهية الاقتصادية» دون المساس بالرفاهية الإنسانية بوجه عام، وستُعرَّف المشكلة الاقتصادية، في النظرية الاقتصادية الغربية، بأنها انخفاض مستوى الدخل بالمقارنة به في الدول الصناعية، وتُقاس الرفاهية بمستوى الاستهلاك.

وسيُنظر إلى المشكلة الاقتصادية باعتبارها مشكلة ندرة، أو مشكلة التوفيق بين الموارد المحدودة والحاجات غير المحدودة [ويُبيِّن جلال أمين أن افتراض أن الحاجات غير محدودة هو الآخر افتراض ميتافيزيقي مسبق]، أما التنمية فهي ليست تحسين نمط الحياة، وإنما ارتفاع معدل الادخار والاستثمار ـ تطوير نوعية الإنتاج ـ تكَاثُر في السلع

والخدمات ـ زيادة الناتج (بغض النظر عما يحدث في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية). وقضية العدالة الاجتماعية ليست جديرة بالاهتمام بذاتها، وإنما من منظور أثرها في معدل النمو، ولذا إن تدهورت العلاقات الاجتماعية في بلد ما، فلايمكن أن يُعدَّ هذا مؤشراً على التخلف.

إن مايؤكده جلال أمين هنا هو انفصال الحداثة العلمانية عن القيمة والغائية الإنسانية، وهذا مايؤكده تأكيداً مباشراً في سياقات أخرى، فيبين أن الرؤية المادية تتضح في عالم السياسة إذ يتم فصل السياسة عن الأخلاق، بل وعن الحياة، بل يتم فصل الحياة كلها عن الهدف النهائي منها، فيتم تقديس الكفاءة مع إهمال الهدف منها، فالكفاءة هي إنتاج أكبر قدر بأقل تكلفة ممكنة، والقيام بأكبر عدد من الأعمال في أقل وقت ممكن، دون أدنى اهتمام بالآثار التي لايمكن تقديرها رقمياً، أو بالمضمون الخُلقي أو الإنساني لما تم إنجازه، طالم تم إنجازه بكفاءة.

ويظهر هذا الجانب من العلمانية (أي فصل الحياة عن أية غائية إنسانية أو أخلاقية) في تمجيد السرعة؛ بصرف النظر عن طبيعة العمل الذي تؤديه بسرعة، ومضاعفة سرعة وسائل المواصلات؛ بغض النظر عن جدوى الرحلة أصلاً، وما إذا كان المقصود جديراً أو غير جدير بالوصول إليه، وغياب الهدف يظهر في تعريف علم الاقتصاد، فالاقتصادي لايتدخل بتقييم الغايات (أو الحاجات)، وإنما مهمته هي

تحقيق أكبر كفاءة ممكنة في توزيع الموارد المحدودة على الحاجات غير المحدودة، وفي المجتمع ككل يصبح الهدف هو تعظيم المنفعة، ولتكن هذه المنفعة ماتكون، فالغاية غير مهمة: سعادة أو لذة حسية، أو رضا عن النفس، أو أفلام إباحية، أو حتى مسدسات لقتل الناس، وينتج عن هذا الموقف نسبية أخلاقية مطلقة.

ومن المسلَّمات الميتافيزيقية الأخرى في النظرية الاقتصادية الغربية ـ حسب تصور جلال أمين ـ نظرية الاستهلاك التي تذهب إلى أن: ((هدف المستهلك هو تعظيم الإشباع أو المنفعة، فإذا سألت عن ماهية هذا الإشباع [والغاية منه] قيل لك: لاشيء غير مايقرر المستهلك أنه يريده، فهم إذن قد قبلوا كمسلَّمة من المسلَّمات، وهرَّبوا إلينا مذهب الفردية، بل نوعاً من الإباحية، بمعنى أن كل ماترغب فيه هو أمر مشروع، أو على الأقل ليس من وظيفة الاقتصادي الاعتراض عليه، ولايمكن مساءلة المستهلك عن القيمة الأخلاقية أو الاجتماعية لما يريد)).

وتتبدى العلمانية المادية في تعريف مؤشرات التقدم (الذي يتم في إطار مادي يُنكر الثمن المعنوي)، فكلها مؤشرات مادية (السرعة ـ الإنتاجية ـ معدلات الاستهلاك... إلخ) لأنها إذا كانت مؤشرات غير مادية (استهلاك الطبيعة ـ تنمية البيروقراطية ـ تطوير وسائل التسلح ـ الإباحية)، فلايمكن قياسها، ومن ثم فهي غير موجودة أساساً. ولذا يعتبر النفع المادي المتولد عن تطبيق التكنولوجيا الحديثة أكبر من أية

خسارة اجتماعية أو نفسية قد تترتب عليها، (ومن ثم تهون البطالة في سبيل مضاعفة الإنتاج). وللسبب نفسه يتم توليد الطاقة النووية، بغض النظر عن كل أخطارها [على الإنسان] في سبيل مغانمها المادية، ولايمكن لأحد الاحتجاج، لأنه تم ترسيخ الاعتقاد بأن التكنولوجيا الحديثة قادرة على حل المشكلات الناجمة عن التكنولوجيا القديمة [وهذا إيمان ميتافيزيقي عميق ((بقدرة)) التكنولوجيا].

ولايكتفي جلال أمين بالتعامل مع مفهوم العلمانية، وإنما يدرس المجتمعات العلمانية، التي تَحقَّق فيها هذا النموذج إلى حدٍّ كبير،وكعادته (على عكس كثير من الدارسين في الوقت الحاضر) يركز على الإنسان، ويذهب إلى أن مايظهر في هذه المجتمعات هو الإنسان ذو البُعد الواحد، ((رجل الشارع البسيط، المحدود الثقافة والتعليم، العادي الذكاء، المحدود الطموح، إلا فيما يتعلق بما يمكن أن يحوزه من سلع. ترضيه القصة البسيطة غير المعقدة، ويستهويه تَتَبُّع أفلام الجريمة، وأخبار الفضائح والكوارث مادامت تحدث لغيره، يحب السياحة، وأن يشاهد متحف اللوفر وأهرامات مصر، ولكن لاصبر له على معرفة التاريخ أو التعمق فيه، يفرح بالسيارة الكبيرة كما يفرح الأطفال، ويَقبَل أكثر مايتلقاه عن طريق التليفزيون أو الجرائد اليومية دون أي شك في صحة مايسمع أو يقرأ))، هذا الرجل العادي يمثل غالبية سكان العالم في كل بقاع الأرض.

والحضارة الأمريكية هي حضارة هذا الرجل العادي (فالعلمنة ليست تغريباً وحسب، وإنما أمركة بالدرجة الأولى) فهي الحضارة التي نجحت في الوصول إلى هذا الإنسان العادي وإشباع تطلعاته بأكثر مما نجحت أية حضارة أخرى، واتساع السوق الأمريكي هو الذي سمح بابتداع و«نمو فنون الإنتاج الكبير، التي تقوم على إنتاج كميات هائلة من السلع المتماثلة، وعلى تطبيق درجة عالية من التخصيص وتقسيم العمل، ولكن هذا الاتساع نفسه، وهذا النوع من فنون الإنتاج كان هو أيضاً الذي طبع الحضارة الأمريكية بكثير من ملامحها المميزة: التَماثُل الرهيب في أنماط السلوك والتفكير، وانتشار الموضات، وخضوع المستهلك خضوعاً مستمراً لحملات الدعاية والإعلان، والهالات التي تحيط بنجوم السينما، ورجال السياسة، أو «بالبطل» بوجه عام». ويُلاحظ جلال أمين سمة أساسية أخرى في الحضارة العلمانية الأمريكية، وهي محاولتها هزيمة الطبيعة ونزوعها نحو التجريد، فالإنسان الأمريكي يتناول «لبناً خالياً من الدسم، وسكراً لايحتوي على مادة سكرية، وخبزاً لايؤدي إلى السمنة، وقهوة لاتحول دون النوم».

إن الثقافة الأمريكية هي ثقافة الاستهلاك، ولكن المستهلك المستهدف «يجب أن يكون بدوره شخصاً عادياً محدود الثقافة عادي الذكاء، إذ هنا تكمن فرص التسويق الواسع الانتشار، فإذا بنمط الثقافة السائدة هو النمط الذي يستجيب لنوازع الرجل العادي

وميوله، وإذا بالثقافة الرفيعة تتراجع على استحياء إذ لاتجد لهـا ممـولاً، وإذا بوسائل الإعلام تخاطب أبسط غرائز الإنسان ونوازعه لمجرد أنهـا أكثر انتشاراً)).

((ولم تستطيع المجتمعات الأوربية مع كـل ماأحرزتـه مـن تَقـدُّم في الارتفاع بمستوى الثقافة فيها أنها تقاوم مايحمله نمط الثقافة الأمريكيـة من جاذبية لجماهيرها، فـإذا بالـبرامج الجـادة في التليفزيـون الأوربـي تترك مكانها بالتدريج لبرامج الترفيه الأمريكية، ويزداد هذا عامـاً بعـد عام، وإذا بالصحف الأوربية تجاري الصِّحافة الأمريكيـة في اعتمادهـا على التشويق والإثارة، وإذا بالمطـاعم والمقـاهي الأوربيـة تتخلـى عـن المقاعد الوثيرة والخدمة المتأنية، لتحل محلها المقاعد الطاردة للجالسـين عليها وقيام العميل بخدمة نفسه، بل لم يستطع الاتحـاد السـوفيتي بعـد عشرات من السنين من الانغلاق عن العالم أن يمنع شبابه من الانبهـار بنمط حياة الأمريكي والاقتداء به)).

ويرى جلال أمين ـ كما أشرنا من قبل ـ أن البدايـات الميتافيزيقيـة هي التي تقضي إلى النتائج والمقولات المختلفة التي تُكـوِّن أيديولوجيـة ما، وهذه البدايات ـ في تصوره ـ تتبـدَّى في تـراث الإنسـان (المصـدر الوحيد للإبداع بمعنى ((أنك لاتستطيع تقديم إجابـة جديـدة حقـاً إلا إذا التزمت بموقـف ميتـافيزيقي مختلـف، أو غـيَّرت مـن الافتراضـات والمسلَّمات التي تَصدُر عنها)). ولـذا علـى البحـث الـذي يسـتهدف الإبـداع حقـاً أن يغـوص في مقدمـات الـتراث ومسـلّماته، ومايعاملـه

التراث كبديهيات، والكشف عما لايزال من ذلك حياً في حياتنا المعاصرة ونمط تفكيرنا.

ونظراً لانشغاله بتراثه وحضارته، لايندفع جلال أمين نحو العولمة والنظام العالمي الجديد وعالم المادة الذي لايعرف الخصوصية أو القيم. فيُحذّر من أن الفكرة القومية نفسها قد أخذ مضمونها في الغرب يميل أكثر فأكثر إلى التركيز على المزايا الاقتصادية التي يمكن أن تتحقق من تكوين سوق مشتركة، ومن ثم زاد الميل إلى التضحية بالخصائص القومية لكل أمة إذا كان في ذلك نفع اقتصادي، فالعنصر المطلق هنا ليس القومية وإنما المنفعة المادية.

وهو يبيّن كيف تغلغلت هذه المقولات الغربية (التي هي ثمرة حتمية للرؤية المادية) في الفكر القومي العربي، وكيف حققت النماذج التكنوقراطية والكمية هيمنة على هذا الفكر تدريجياً، فتم على سبيل المثال علمنة المواجهة مع إسرائيل، «فقضية إسرائيل كانت دائماً بالنسبة لنا قضية قومية، وليست قضية اقتصادية أو فنية، كانت قضية إسرائيل بالنسبة لنا وحتى وقت قريب جداً، فقضية طرد شعب لشعب آخر من أرضه، وتهديد مستمر لاستقلال إرادتنا السياسية، كما بيَّنت حروب (٤٨، ٥٦، ١٩٦٧)، ثم تحوَّلت القضية بالتدريج منذ أواخر الستينيات إلى قضية استرداد الأرض المحتلة حديثاً، ثم تحوَّلت في السبعينيات إلى قضية استعادة بترول سيناء وإمكانية فتح قناة السويس، بما يحمله الأمر من إمكانية زيادة مواردنا من العملات

الأجنبية، إلى أن تحوَّلت إلى قضية تحديد سعر البترول الذي يمكن أن يُباع لإسرائيل، وبدأ الحديث لأول مرة عن المزايا الاقتصادية للتعاون مع إسرائيل كدولة متفوقة اقتصادياً وتكنولوجياً، وأصبح من الممكن أن تُعطَى مشاكل التنمية أولوية حتى على قضية استرداد الفلسطينيين لأرضهم، وأصبحت المسألة كلها خاضعة لحساب النفع والخسارة، ثم تصبح العبرة ما إذا كان البيض الإسرائيلي أرخص أم أعلى سعراً».

«وقد حدث تغيُّر مماثل في موقفنا من قضية الوحدة العربية [إذ تمت علمنتها هي الأخرى]، فالضيق نفسه الذي أصبح يُعبِّر عنه أصحاب الموقف التكنوقراطي من قضية التبعية الاقتصادية والسياسية، أصبح يُعبِّر عنه أيضاً تجاه الوحدة العربية، فدعوة الوحدة العربية كانت في السنوات التالية للحرب العالمية الثانية تقوم في الأساس على الدعوة إلى توحيد ماسبق تجزئته بإرادة الأجنبي، واعتبار الوحدة العربية، السياسية والاقتصادية، هي النظام الطبيعي الذي طرأ عليه مأأبعدنا عنه، ولكن لابد من العودة إليه، ثم تحولت هذه الدعوة في الستينات في الأساس إلى قضية مصلحة سياسية، تتمثل في مواجهة الاستعمار وتحرير الإرادة السياسية العربية، وهو مايمثل بعض التراجع عن الموقف الأكثر قوة، وهو اعتبار الوحدة هي الأصل، والتجزئة هي الوضع المصطنع والمفتعل، ثم حدث تَراجُع أكبر في السبعينيات، بصرف النظر عن القطيعة المؤقتة بين مصر والبلاد العربية في أعقاب اتفاقية كامب ديفيد، إذ اتخذت قضية المصلحة شكلاً اقتصادياً بحتاً،

يتمثل في الحصول على معونات وفتح أبواب الهجرة من دولة عربية إلى أخرى، وتَدفُّق الاستثمارات الخاصة من بلد عربي إلى آخر، وهكذا تحولت الوحدة العربية على يد هذا الموقف التكنوقراطي إلى مجرد وسيلة لإصلاح العجز في ميزان المدفوعات».

وفي تصوُّري أن جلال أمين قدَّم تعريفاً مركباً للعلمانية، لأنه لم يقبع داخل الدائرة الجزئية، ولم يحبس نفسه داخل التعريفات الضيقة التي اتسع نطاق الواقع دونها، بل نظر نظرة شاملة للعلمانية، وتعامل مع الظواهر الاجتماعية العلمانية المختلفة، ومع أثر العلمانية في مجالات الحياة كافة.

* * *

بعد هذه الجولة الطويلة نوعاً، التي حلَّلنا فيها بعض التعريفات لمصطلح «**العلمانية**» والمصطلحات الأخرى المتداخلة والمتشابكة والمترادفة معه، يمكننا أن نطرح تعريفنا للعلمانية وللنموذج الكامن وراءها، ونحن لن نأتي بجديد، لأن كل العناصر التي نرى أنها تشكل مكونات العلمانية موجودة بشكل أو بآخر في التعريفات التي أوردناها وقمنا بتحليلها، ولتجاوز مسألة التأرجح وعدم الاتساق بين الدائرتين سنطرح فكرة العلمانيتين الجزئية والشاملة:

١ـ **العلمانية الجزئية:** هي رؤية جزئية للواقع (إجرائية) لاتتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية (المعرفية)، ومن ثم لاتتسم بالشمول، وتذهب

هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد، وربما بعض الجوانب الأخرى من الحياة العامة، وهو مايُعبَّر عنه أحياناً بعبارة «فصل الدين عن الدولة». ومثل هذه الرؤية الجزئية تَلزَم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة، كما أنها لاتنكر بالضرورة وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية وربما دينية، أو وجود ماورائيات وميتافيزيقا، ولذا لاتتفرع عنها منظومات معرفية أو أخلاقية، كما أنها رؤية محددة للإنسان، فهي قد تراه إنساناً طبيعياً/مادياً في بعض جوانب من حياته (رقعة الحياة العامة) وحسب، ولكنها تَلزَم الصمت فيما يتصل بالجوانب الأخرى من حياته، وفيما يتصل بثنائية الوجود الإنساني ومقدرة الإنسان على التجاوز، ولذا فهي لاتسقط في الواحدية الطبيعية/المادية، بل تترك للإنسان حيزه الإنساني يتحرك فيه (إن شاء)، (ويرى كثير من المفكرين الإيمانيين، المسلمين والمسيحيين، أنه لاتعارض بين هذا النوع من العلمانية والإيمان الديني).

٢ـ العلمانية الشاملة: رؤية شاملة للعالم ذات بُعد معرفي (كلي ونهائي) تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة، وهي رؤية عقلانية مادية، تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية، التي ترى أن مركز الكون كامن فيه، غير مفارق أو متجاوز له، وأن العالم بأسره مكون أساساً من مادة واحدة، ليست لها أية قداسة ولاتحوي أية

أسرار، وفي حالة حركة دائمة لاغاية لها ولاهدف، ولاتكترث بالخصوصيات أو التفرد أو المطلقات أو الثوابت، هذه المادة تشكل كلاً من الإنسان والطبيعة، ومن ثم فالعلمانية الشاملة رؤية واحدية طبيعية مادية تصفي الثنائيات فتلغي الحيز الإنساني تماماً، إذ لايوجد فيها مجال لسوى حيّز واحد هو الحيز الطبيعي/المادي، ويتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفية (الحواس والواقع المادي مصدر المعرفة، فالعالم المعطي لحواسنا يحوي داخله مايكفي لتفسيره والتعامل معه)، كما يتفرغ عنها رؤية أخلاقية (المعرفة المادية هي المصدر الوحيد للأخلاق، وربما أن المادة في حالة حركة دائمة، لايوجد أية قيم أخلاقية ثابتة)، وأخرى تاريخية (التاريخ يتبع مساراً واحداً، وإن اتبع مسارات مختلفة فإنه سيؤدي في نهاية الأمر إلى النقطة النهائية نفسها)، ورؤية للإنسان (الإنسان جزء لايتجزأ من الطبيعة/المادة، ليس له حدود مستقلة تفصله عنها، ومن ثم هو ظاهرة بسيطة أحادية البعد، وهو كائن ليس له وعي مستقل، خاضع للحتميات المادية المختلفة، غير قادر على التجاوز والاختيار الأخلاقي الحر، أي أنه يتم تفكيكه وتسويته بالكائنات الأخرى). كل هذا يعني أن كل الأمور، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، تاريخانية زمنية نسبية لاقداسة لها، مجرد مادة استعمالية.

والعلمانية الشاملة، بهذا المعنى، ليست مجرد فصل الدين أو الكهنوت أو هذه القيمة أو تلك عن الدولة أو عما يسمّى «الحياة

العامة»، وإنما هي فصل لكل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية (المتجاوزة لقوانين الحركة المادية والحواس) عن العالم، أي عن كل من الإنسان (في حياته العامة والخاصة) والطبيعة، بحيث يصبح العالم مادة نسبية لاقداسة لها.

ويمكن القول: إن العلمنة هي «الترشيد المادي» أي إعادة صياغة الواقع المادي والإنساني في إطار نموذج الطبيعة/المادة بالشكل الذي يُحقّق التقدم المادي (وحسب)، مع استبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية والإنسانية، وكل العناصر الكيفية والمركبة والغامضة والمحفوفة بالأسرار، بشكل تدريجي ومتصاعد في مختلف مجالات الحياة، الواحد تلو الآخر، بحيث يصبح كل مجال خاضعاً للقوانين (المادية) الكامنة فيه، ويختزل الواقع الطبيعي والإنساني إلى القوانين المادية، ويمكن القول: إنه بعد أن تصل المتتالية العلمانية الشاملة إلى التحقق في معظم حلقاتها، تُصفى الثنائيات، وتُصفى بذلك تركيبة الإنسان ومقدرته على التجاوز (تجاوز الطبيعة/المادة وذاته الطبيعية/المادية) فيختفي الإنسان الفرد، الحر، الواعي، المسؤول أخلاقياً واجتماعياً، ويذوي كيانه كمقولة مستقلة عن عالم الطبيعة/المادة، ويصبح جزءاً لايتجزأ منها، ويُنظر إليه باعتباره كائناً أحادي البُعد، بسيطاً، ومع إنكار تركيبة الإنسان ومقدرته على التجاوز تسود الواحدية المادية، وتنزع القداسة عن العالم (الإنسان والطبيعة)، فيسقط في قبضة الصيرورة المادية، ويظهر الإنسان الطبيعي

الذي يُعرَّف في ضوء أبعاده واحتياجاته المادية (الدوافع الاقتصادية أو الجسمانية)، حدوده هي حدود المادة، أهدافه وغاياته وأخلاقه مادية، سلوكه وتطلعاته وأشواقه مادية، لاتوجد مسافة تفصل بينه وبين الطبيعة/المادة، ومن ثم لايوجد حيز إنساني مستقل يتحرك فيه الإنسان بقدر من الاستقلال والحرية، ولذا فهو لايمكن دراسته إلا في إطار النماذج الطبيعية/المادية.

والإنسان الطبيعي/المادي ليس فيه من الإنسان سوى الاسم، فهو إنسان لايتحرك في الحيز الإنساني وإنما في الحيز الطبيعي، فمرجعيته النهائية مرجعية مادية كامنة، وهو إنسان يتم اختزاله إلى بعد واحد (البعد المادي)، ويتحول في كليته إلى ظاهرة علمية مادية قابلة للملاحظة والتجريب، شأنه شأن أي ظاهرة طبيعية أخرى (وهو مايعبَّر عنه باصطلاح «وحدة العلوم» [بالإنجليزية: يونيتي أوف ساينس Unity of science] ، والذي نطلق عليه نحن اصطلاح «واحدية العلوم» [بالإنجليزية: مونيزم أوف ساينس Monism of science]. والإنسان الطبيعي فرد خالص (مرجعية ذاته)، يتوجه توجهاً حاداً نحو المنفعة واللذة (منفعته ولذته) ثم تتصاعد عمليات الترشيد المادي، ويتم تطبيقها على مستوى العالم بدرجات متزايدة (من خلال الاستعمار بالدرجة الأولى ومن قبل النخب الحاكمة المحلية المغتربة)، مما يؤدي إلى تزايُد تساقُط الحدود والخصوصية بحيث يصبح العالم كله مادة استعمالية، مجرد سوق ضخم، ويصبح كل البشر

كائنات وظيفية، أحادية البُعد، يمكن التنبؤ بسلوكها وحوسلتها وتوظيفها (وهذه هي إحدى أهم جوانب العولمة في تصورنا)، وعندما يسود التجانس الكامل بين معظم المجتمعات البشرية أو كلها، وعندما تتلاقى وتتبع نمطاً واحداً وقانوناً عاماً واحداً (قانون التطور والتقدم العالمي «الحتمي»)، من منظور العلمانية الشاملة) يصبح العالم مكوَّناً من وحدات قد تكون غير مترابطة ولكنها متشابهة، مايحدث في الواحدة يحدث في الأخرى.

والهدف (المقصود وغير المقصود) من عملية الاختزال هذه، هو تقويض كل الأبعاد المركبة للواقع (بما في ذلك الحيز الإنساني)، حتى يمكن توظيف (حوسلة) كل من الواقع المادي والإنساني بكفاءة عالية على مستوى العالم، إلى أن يتحقق حلم اليوتوبيا التكنولوجية التكنوقراطية (ونهاية التاريخ) حين يتم برمجة كل شيء والتحكم في كل شيء، بما في ذلك الإنسان نفسه، ظاهره وباطنه.

ونحن نذهب إلى أن **العلمانية (الشاملة) والإمبريالية صِنوان:**

أ ـ فرغم أن الإنسان الغربي بدأ مشروعه التحديثي بالنزعة الإنسانية (الهيومانية) التي همَّشت الإله ووضعت الإنسان في مركز الكون، إلا أنها، شأنها شأن أية فلسفة مادية، ترى أن الإنسان هو إنسان طبيعي/مادي، يضرب بجذوره في الطبيعة/المادة، لايعرف حدوداً أو قيوداً، ولايلتزم بأية قيم معرفية أو أخلاقية، فهو مرجعية ذاته، ولكنه في الوقت نفسه يتبع القانون الطبيعي، ولايلتزم بسواه

ولايمكنه تَجاوُزه، ولذا، فهو في واقع الأمر كائن غير قادر إلا على التمركز حول مصلحته (منفعته ولذته) المادية وبقائه المادي (فالإنسانية مفهوم أخلاقي مطلق متجاوز لقوانين المادة مفارق لها) وغير قادر على الاحتكام لأية أخلاقيات إلا أخلاقيات القوة المادية.

ب ـ ولذا، بدلاً من مركزية الإنسان في الكون تظهر مركزية الإنسان الأبيض (أو الأصفر أو البني... إلخ) في الكون، وبدلاً من الدفاع عن مصالح الجنس البشري بأسره يتم الدفاع عن مصالح الجنس الأبيض، وبدلاً من ثنائية الإنسان الطبيعة/المادة، وتأكيد أسبقية الأول على الثاني، تظهر ثنائية الإنسان الأبيض في مقابل الطبيعة/المادة وبقية البشر الآخرين (الذين يصبحون جزءاً لايتجزأ منها) وتأكيد أسبقيته وأفضليته عليهم، وبدلاً من الاحتكام للقيم الإنسانية تُستخدم القوة، ويصبح همُّ هذا الإنسان الأبيض هو غزو الطبيعة المادية والبشرية وحوسلتها وتوظيفها لحسابه واستغلالها بكل ماأوتي من إرادة وقوة.

جـ ـ من هذا المنظور، يمكن القول: إن العلمانية (الشاملة) هي النظرية، وإن الإمبريالية هي الممارسة، ولكن الممارسة أخذت شكلين مختلفين باختلاف المجال (ومن ثم تمت تسميتها كما لو كانا ظاهرتين منفصلتين لاعلاقة للواحدة منهما بالأخرى):

* **في الداخل الأوربي** تأخذ الإمبريالية شكل الدولة العلمانية الرشيدة (الملكيات المطلقة ـ الدول الديموقراطية منذ الثورة الفرنسية ـ الحكومات الشمولية)، وفي مرحلة لاحقة أخذت شكل مانسميه «الإمبريالية النفسية» (وهي تصعيد معدلات الاستهلاك من خلال تسليط الإعلانات على الإنسان الحديث المنعزل عن أسرته والخاضع للنسبية، ومن خلال إعادة صياغة صورة الذات بحيث يصبح الاستهلاك هو السبيل الوحيد أو الأساسي لتحقيقها)، ويتحدث هابرماس عن «استعمار الحياة»، وجوهر الإمبريالية الداخلية هو فرض الواحدية الطبيعية/المادية على المجتمع، أي ترشيده في الإطار المادي لصالح الطبقات الحاكمة.

* أخذت الإمبريالية في بقية العالم أشكالاً كثيرة (الاستعمار التقليدي ـ الاستعمار الاستيطاني ـ الاستعمار الإحلالي ـ الاستعمار الجديد ـ النظام العالمي الجديد)، وجوهر إمبريالية الخارج هو فرض الواحدية الطبيعية/المادية على بقية المجتمعات الإنسانية وترشيدها في الإطار المادي لصالح المجتمعات الغربية ككل.

وفي تصوُّرنا أن أفضل طريقة لتناول قضية العلمانية والعلمنة هي قضية المرجعية (كامنة أم متجاوزة)، فالعلمانية (الشاملة) قد لاتكون إلحادية أو معادية للإنسان على مستوى القول والنموذج المعلن (فهي قد لاتنكر وجود الخالق، أو مركزية الإنسان في الكون، أو القيم

المطلقة، الإنسانية أو الأخلاقية أو الدينية، بشكل صريح ومباشر)، ولكنها على المستوى النموذجي الفعال ومستوى المرجعية النهائية، تستبعد الإله، وأية مطلقات، من عملية الحصول على المعرفة، ومن عملية صياغة المنظومات الأخلاقية، كما تستبعد الإنسان من مركز الكون بشراسة وبحدة وتنكر عليه مركزيته وحريته.

* * *

بعد أن طرحنا تعريفنا للعلمانية الشاملة يمكننا الآن تناول بعض إشكالياتها الأساسية، وفي هذا السياق يجب أن نفرِّق بين المتتالية المثالية الافتراضية (المجردة)، والمتتالية المتحققة (المتعينة)، ففي بداية أي مشروع، يتصور صاحبه أنه سيتحقق من خلال متتالية مثالية افتراضية يراها مسبقاً بدرجات مختلفة من الوضوح، ولكن، حينما يتحول المشروع إلى واقع ومتتالية متعيِّنة، فإنه يواجه عناصر لم تكن في الحسبان، فقد لايجني صاحب المشروع كل الثمرات التي كان يؤمل فيها، وقد لاتتحقق كل النتائج التي تصور حتمية حدوثها، بل إنه قد تظهر نتائج إيجابية وسلبية لم يضعها في اعتباره، وهي نتائج غير مقصودة، قد تستقل وتتبلور وتصبح لها دينامية مستقلة عن إرادته، بل وقد تكتسب مركزية.

وعمليات التحديث والتنوير والعلمنة لاتشكل أي استثناء لهذه القاعدة، فقد كان المؤمَّل من خلال المشروع التحديثي العلماني

الشامل (أي التحديث في الإطار المادي) أن يعرف الإنسان قانون/قوانين الضرورة (القوانين الطبيعية)، ويتحكم فيها، ويوظفها لصالحه، فتزداد سعادته وفرديته وخصوصيته، وبالفعل لابد من القول: إن النموذج المعرفي العلماني الشامل نموذج حقق قدراً لابأس به من السعادة للإنسان، فهو نموذج حركي استبعد المرجعية المتجاوزة والغيب والتركيب وغير المحسوس والمبهم، وتبنى مرجعية مادية كامنة، وتفاعل مع الملموس والمحسوس والواضح البسيط، ولذا أمكنه تطوير أدوات ومناهج (في معظمها مادية كمية) زادت بالفعل من معرفة الإنسان ومن درجة تحكمه في الواقع (المادي)، كما أنه ألقى الضوء على جوانب معينة من النفس البشرية (غرائزه والأساس البيولوجي لبعض جوانب سلوكه وشخصيته) وعمّق من إدراكنا لها، وأثبت أن مقدرته التفسيرية لبعض جوانب الواقع الطبيعي والإنساني مرتفعة ارتفاعاً مدهشاً، وأن مقدرته الترشيدية لهذه المجالات نفسها (أي إعادة صياغتها) مذهلة.

ولكن الواقع ليس بسيطاً، وخصوصاً الواقع الإنساني، فهو يتحدى الصيغ التفسيرية الاختزالية المادية، أي إن المقدرة التفسيرية الترشيدية للنموذج العلماني الشامل قد تكون عالية حين يكون التعامل مع العالم المادي، أو مع الإنسان في جانبه المادي (جسده ـ أسباب بقائه المادي ـ دوافعه الغريزية المباشرة ـ ظاهره... إلخ)، ولكنها تكون ضعيفة، بل تكاد تكون منعدمة، حينما يكون التعامل

مع مايميِّز الإنسان كإنسان (تطلعاته ـ أحلامه ـ آماله ـ اختياراته ـ باطنه ـ قيمه... إلخ)، وفي تصورنا أن هذه هي المشكلة الكبرى للعلمانية الشاملة، فهي لاتكتفي بتفسير بعض جوانب الواقع الإنساني تفسيراً مادياً (كما تفعل العلمانية الجزئية)، وإنما تصر على تفسيره كله، دون أية مهادنة، من خلال النماذج المادية، إنها خطيئة التبسيط والاختزال وإنكار أية إمكانية إنسانية للتجاوز (والنبرة الجنائزية، والاحتجاج العبثي في الأدب الحداثي، هي تعبير عن إدراك الإنسان لهذه الحقيقة).

وقد جرت عملية التبسيط والاختزال بهدف التوظيف وتغيير الواقع، ولذا صاحَبها في البداية قدر كبير من التفاؤل، فالإيمان بالتقدم المادي وإمكانية السيطرة الكاملة على الكون هو أمر يثلج صدر كثير من البشر، ومع هذا، ظهرت النتائج (غير المقصودة) التالية:

١ـ ثمة إدراك عميق لدى الإنسان (تسانده العلوم الطبيعية الحديثة) بأن المعرفة الكلية أو حتى شبه الكلية مستحيلة، وبأن رقعة المجهول تتزايد بنسبة أكبر من تزايد رقعة المعلوم، وبأن معرفتنا العلمية (المادية) عن الواقع ليست يقينية، وإنما احتمالية إلى حدٍّ كبير، وذلك بسبب تركيبة الواقع، واستحالة وضعه داخل شبكة السببية المادية الصُّلْبة وتفسيره كله تفسيراً مادياً، أي أن العلمانية الشاملة تنكر وجود الكليات والثوابت المتجاوزة لصيرورة المادة.

وتشكل قضية القيمة والغاية (وتعريف الخير والشر) مشكلة أساسية في النموذج العلماني الشامل، فالافتراض العلماني الشامل الأساسي، أو القيمة الحاكمة أو المطلقة فيه، أو المسلَّمة العلمانية الشاملة النهائية (ولأنها مسلَّمة نهائية فهي لاتقبل النقاش، ولذا فهي شكل من أشكال الغيب)، تذهب إلى أن ثمة طبيعة (مادية) وإنساناً طبيعياً/مادياً يخضعان لقانون طبيعي/مادي عام، متغير بشكل دائم مثل حركة المادة، ومن ثم لايوجد شر متأصل في الإنسان، فالطبيعة/المادة لاتعرف خيراً أو شراً، أو مقدساً أو مدنساً، ومايسمى شراً إن هو إلا ظواهر مادية مصدرها مادي (البيئة ــ الجينات والصفات الوراثية للإنسان ــ اختلال الغدد أو الأنزيمات... إلخ)، ومن ثم يمكن إصلاحها بالوسائل المادية (إصلاح البيئةــ عمليات جراحية... إلخ)، والقيم الأخلاقية هي الأخرى مصدرها مادي، ولذا فهي متغيرة، وعلى الإنسان أن يستمد منظومته القيمية من الطبيعة/المادة ومايستخلصه العلم الطبيعي منها من قوانين.

ولكن كيف يمكن الاتفاق على مضمون هذه الطبيعة/المادة؟ هل هي طبيعة تنتج بمجموعة من القيم، أم أنها طبيعة محايدة لاتكترث بالقيمة، ولاتنتج سوى حركة دائرية متواترة؟ ولماذا يجب أن نعتبر تدمير العالم شراً وتشجيره خيراً؟ وماهو الأساس الفلسفي لهذا الافتراض؟ لايوجد في المادة مايجعل التشجير أفضل من التدمير، ولايمكن للعلم أن يزودنا بمنظومات تساعدنا على الاختيار بينها

فالمادة حركة بلاغاية، وهي تظهر وتختفي، والذرات تصطدم بلاهدف ولاغاية، والطبيعة تخلق أنواعاً بالمصادفة، كما أنها تدمر أنواعاً أخرى بالمصادفة أيضاً (هذا إن قبلنا بالرؤية المادية)، وإن كان ثمة حركة فهي حركة هندسية دائرية صماء، إن اتبعها الإنسان يتم تطبيعه وترشيده وتدجينه تماماً ولأصبح شيئاً من الأشياء.

والعلم يرصد الواقع بكفاءة، ولكن يتساوى من منظوره الإنسان والحيوان والقرد واليرقة، فكلها ظواهر طبيعية تدرس بالطريقة نفسها، ولها المكانة نفسها، وإن قيل: إن الإنسان سيستخلص من الطبيعة/المادة مايتفق مع منفعته ولذته ومع الصالح العام، فما هي هذه المنفعة وهذه اللذة داخل هذا الإطار المعرفي؟ وماهو هذا الصالح العام؟ هل المنفعة هي مايحول الإنسان إلى طبيعة، ومايقضي على الجوانب المركبة في بنيته العقلية والعاطفية حتى يمكن أن يتكيف مع النسق الهندسي؟ وكيف يمكن أن نؤسس منظومة قيمية استناداً إلى نظريات علمية احتمالية يتوصل إليها العلماء بعد رصدهم للإنسان واليرقة؟ وكيف يمكن الحرب ضد الشر المتأصل؟

وفي غياب أي يقين معرفي أو أخلاقي أصبحت كل الأمور متساوية، وأصبح الخير مساوياً للشر، والعدل مساوياً للظلم، وظهرت النسبية المطلقة، وأصبحت العدمية (وغياب الهدف والمعيار والغاية والمعنى) زائراً دائماً بيننا (على حد قول نيتشه)، ومن حقنا أن نتساءل، هل يمكن للإنسان أن يعيش في حالة الشك المطلق هذه، أم

أنه سيتبنى أي ميتافيزيقا تقابله في طريقه وتعطيه قدراً من الأمن والأمان، كما حدث حينما تبنت الجماهير الغربية النازية والعنصرية، وكما يتبدى الآن في تزايد عدد المؤمنين بالسحر والتنجيم والأطباق الطائرة. (لوحظ أن عدد المؤمنين بالسحر في البلاد المتقدمة يفوق عدد نظرائهم في البلاد المتخلفة).

٢ـ لكن حياد الطبيعة وغياب المنظومات القيمية والمعرفية ليس سوى واجهة تخفي ميتافيزيقا (وأخلاقيات) القوة، فالعلمانية الشاملة تحول العالم إلى مادة استعمالية، وترفض أي مرجعية متجاوزة للعالم المادي والحواس الخمس، ولكنها ـ بسبب إطارها المادي ـ تذهب إلى أن القيم التي تساعد على تحقيق القانون الطبيعي (المتعة ـ البقاء المادي ـ القوة ـ الانتصار في معركة البقاء) تكون خيراً، أما مايقف في طريق تحققه فهو الشر، ولكن لأن كل الأمور نسبية يظهر الفرد صاحب القوة، السوبرمان الإمبريالي الذي يحسم المواقف النسبية ويخدم مصلحته بالقوة، فيفرض إرادته ويوظف الواقع لصالحه، ويحقق بقاءه (ومنفعته ولذته) على حساب الآخرين، وليس من قبيل المصادفة أن الصراع أصبح هو المفهوم الأساسي في حضارتنا، وأن الداروينية الاجتماعية أصبحت أهم الفلسفات وأكثرها انتشاراً، سواء بين الخاصة أو العامة، وأن الإمبريالية هي أهم ظاهرة في عصرنا الحديث.

٣ـ لم ينجم عن عمليات العلمنة الشاملة هذه (وماصاحبها من نسبية مطلقة) أي تعميق للفردية، فالحياة الحديثة تتسم بالتنميط

الشديد، بل إن الخصوصيات القومية للأمم لم تتحقق إلا في المراحل الأولى للعملية التحديثية، ومايحدث هو أنه، مع تفتت العالم إلى أنساق مختلفة مستقلة، ومع غياب أية مرجعية متجاوزة، يظهر القانون العام الطبيعي الكامن في المادة باعتباره المرجعية الأساسية والوحيدة، فتتساقط الهويات والخصوصيات، ويعاد صياغة العالم ليتفق مع القانون الطبيعي العام أو القوانين العامة للحركة أو الواحدية المادية التي تسيطر تدريجياً على كل مناحي الحياة، ومن هنا نجد ظواهر مثل التنميط وسيادة النماذج البيروقراطية والكمية، وأخيراً العولمة.

٤- لم ينتج عن عمليات العلمنة الشاملة زيادة التحكم في الذات الإنسانية أو في الواقع الموضوع، بل على العكس، فمع ظهور الإنسان الطبيعي وتحديد المنفعة واللذة باعتبارهما الهدف الأساسي للوجود الإنساني، ترجم هذا نفسه إلى الاستهلاكية، وتصور أن مزيداً من السلع فيه مزيد من المنفعة واللذة، وقد تسارعت وتائر هذه الاستهلاكية تسارعاً مذهلاً، وبعد أن كانت الحاجة هي أم الاختراع، أصبح الاختراع هو الذي يولد الحاجة، فوجد الإنسان نفسه محاطاً بسلع وأجهزة ليس متأكداً تماماً أنه يريدها (والسلعة مثل المادة، شيء يتحرك بلاهدف أو غاية)، وبدأ الإنسان يشعر أنه لم يعد يملك من أمره شيئاً وأنه يدخل في بحث لاينتهي عن هدف لم يحدده، في عالم ليس من صنعه، تتراكم فيه سلع لايريدها.

وفي تصوري أن الإنسان غير قادر على استيعاب تصاعد وتائر الاستهلاكية بسبب حدود جهاز العصبي وحدود العقل، ولذا، بدلاً من الإحساس بالتحكم الكامل، بدأ الإنسان يشعر أن قبضته تتراخى، وأنه خاضع لمسارات وعمليات لايمكنه التحكم فيها، وقد شُبِّه التقدم بالقطار المندفع بأقصى سرعة ولايعرف أحد اتجاهه، وقد أدى كل هذا إلى الإحساس بعدم الاتزان، وفقدان التحكم، واختفاء الحدود، على المستوى الفلسفي، إلى ظهور مابعد الحداثة والعدمية الفلسفية، أما على المستوى المجتمعي، فقد أدّى ذلك إلى تزايد الجريمة ومعدلات الطلاق، والعزوف عن الإنجاب وتفكك الأسرة والإباحية (الأطفال غير الشرعيين ـ حمل المراهقات ـ الإيدز... إلخ) وكل الآفات التي تصنف على أنها «الثمن الحتمي والمعقول للتقدم» الذي يرى البعض الآن أنه قد يكون حتمياً، ولكنه ليس بالضرورة معقولاً، ولايمكن إبطاء حرارة المجتمع إلا بإدخال مقولة الإنسان نفسه ككائن متميِّز عن النظام الطبيعي وعن المادة، أي لايمكن إبطاء السرعة المجنونة إلا من خلال إدخال قدر من الثنائية، التي تتناقض مع العلمانية الشاملة، والتي تؤكد الغائية الإنسانية.

٥ـ ثمة إشكالية أخرى طريفة وهي أن تحقق النموذج العلماني الشامل ونجاحه، أي المعرفة الكاملة لقوانين الضرورة والتحكم الكامل في الواقع والوصول إلى نقطة الصفر، سيؤديان في نهاية الأمر إلى التحكم في الإنسان والتنبؤ بسلوكه بل تغييره، أي أن النموذج

العلماني يبدأ بوضع الإنسان في المركز، ثم يزيحه تدريجياً عن المركز (لتحل محله القوانين الطبيعية/المادية)، وينتهي الأمر بتفكيك الإنسان تماماً، وإلغاء مقولة الإنسان، وعلى كلٍّ، فإن هذا تناقض كامن في الافتراض العلماني الأساسي، وهو أن الإنسان جزء لايتجزأ من الطبيعة المادية، فالجزء عادةً أقل من الكل، وهو يتحقق بمقدار التحامه بالكل، وبمقدار تجسيده لقانون الكل العام، فالإنسان العلماني يتحقق بمقدار تعبيره عن قوانين الطبيعة المادية، ولكن تحقيقه لهذا القانون يعني في واقع الأمر إلغاءه ككيان مستقل له سماته الإنسانية وإرادته الأخلاقية المستقلة (وهي إشكالية تتضح بحدة في فكر الاستنارة).

٦- رغم الإنجازات المادية الضخمة لمنظومة الحداثة العلمانية التي لايمكن إنكارها، هناك من البشر من لايزال يؤمن بأن الإنسان كائن يعيش في الطبيعة/المادة، ولكنه لايمكن رده في جميع أبعاده إلى النظام الطبيعي (المادي والحتمي والمطرد)، ومن ثم يؤمن هؤلاء أن الجنس البشري له مكان خاص ومكانة خاصة في الكون، وأن إنسانية الإنسان لاتكمن في مقدرته على زيادة معدل إنتاجيته، وكم السلع الذي ينتجه ويستهلكه، وتحسين مستوى معيشته وحسب، وإنما هي مسألة أعمق من ذلك بكثير، فإنسانية الإنسان تكمن في مقدرته على الحفاظ على هويته وخصوصيته واتزانه الداخلي، وعلى تحقيق جوهره الإنساني الذي يتجاوز سطح المادة والأشياء، وفي مقدرته على الاختيار الحر بين ماهو إنساني وغير إنساني أو بين الخير والشر،

ولكن مثل هؤلاء، حينما يجابهون العالم، يجدون عالماً تسيطر عليه حكومات محلية ومنظمات وشركات دولية، عندها من السطوة والمقدرة مالم يمتلكه أي حاكم من قبل مهما بلغ من سطوة وجبروت، إذ يوجد تحت تصرفها أجهزة وبيروقراطيات أخطبوطية واسعة الانتشار، تتسم بمستوى عال من الكفاءة والشراسة، تبذل قصارى جهدها من أجل تحويل العالم بأسره إلى سوق خاضع تماماً للآليات الصارمة لقانون العرض والطلب، وإلى مصنع خاضع تماماً لآليات إدارية وحركية لاتقل عنها صرامة، وتحاول أن تجعل الإنسان بسيطاً وأحادياً في بساطة القانون الطبيعي الذي يسري عليه، فترتب له بيئته الاجتماعية وطراز معمار منزله وأثاث بيئته وأوقات فراغه وأحلامه، وتضع قواعد إجرائية لكل صغيرة وكبيرة في حياته، تكفل تحويله إلى منتج ومستهلك تتزايد توقعاته الاستهلاكية تزايداً مستمراً لضمان دوران حلقة الإنتاج والاستهلاك (القفص الحديدي عند فيبر ـ السجن الحديدي عند زيميل ـ الإنسان ذو البعد الواحد عند ماركوز).

وفي مجابهة هذا العالم المتنأنس الأملس، يشعر الإنسان الذي يصر على إنسانيته باغتراب عميق، لأن مابداخله من تركيب وأسرار ينفر بشكل فطري تلقائي من عالم لاقسمات له ولاملامح، تم التحكم فيه تماماً، فالإنسان يجابه عالماً كل مافيه محايد بارد ميت، خاضع لقوانين بَرَّانية ليست لها أبعاد جَوَّانية؛ مادة محضة خارجة عنه وعن وعيه وعن

إحساسه بذاته الإنسانية، أي أنه يَجْبَهُ عالماً غير إنساني، ويُطلق البعض على هذا الإحساس «الاغتراب»، وهو نتيجة مايُسمَّى «التسلع والتشيؤ والتوثن»، فتظهر حركات الاحتجاج المختلفة، مثل الأدب الحداثي الذي يشكل صرخة احتجاج يطلقها إنسان وعده الفكر الإنساني الهيوماني (ومن بعده فكر الاستنارة العقلاني) بأنه سيكون في مركز الكون، وأنه ستتزايد معرفته بقانون الضرورة والحركة، وأنه من ثم سيتزايد مقدار تحكمه في العالم، فوجد أنه في عالم مابعد الحداثة ذرة لامعنى لها، أو قطره في السيولة المتدفقة، ولايملك لنفسه حولاً ولاقوة.

٧ـ وقد ثارت الشكوك بخصوص إحدى الركائز الأساسية للرؤية العلمانية الشاملة للكون وهو مفهوم التقدم، و«التقدم» هو الإجابة العلمانية الشاملة عن السؤال الكلي والنهائي الخاص بالهدف من وجود الإنسان في الكون، وقد تم تعريفه في إطار المرجعية المادية، وترسخ الإيمان به، وأصبح هو إحدى الركائز الأساسية لرؤية الإنسان العلماني الشامل للكون وللطبيعة ولذاته وللآخر، ورغم تغلغل الإيمان بالتقدم إلا أن الشكوك أثيرت بخصوصه منذ بداية القرن العشرين (وقبل ذلك في بعض الأوساط الهامشية):

أـ تساقطت كثير من الأسس التي يستند إليها مفهوم التقدم، فقد ظهر لنا أن كلاً من العلم وعقل الإنسان محدود، ومن ثم تأكد لنا أن حلم التحكم الإمبريالي الكامل في العالم إنما هو وهم مابعده وهم،

وأنه حلم اختزالي طفولي وتبنٍّ لنماذج بسيطة، فنحن نحرز التقدم في ناحية لنكتشف بعض الآثار السلبية (غير المقصودة) في ناحية أخرى؛ نتيجةً لعدم إلمامنا بكل مكونات النظام البيئي وبكل مكونات النفس البشرية، فالنظام البيئي مركب والإنسان أكثر تركيباً.

ب ـ اكتشف الإنسان أيضاً أن المصادر الطبيعية محدودة، وأن الدول «المتقدمة» التي يشكل سكانها (٢٠٪) من البشر يستهلكون (٨٠٪) من المصادر الطبيعية، وهذا يعني أن مايوجد من مصادر طبيعية لايكفي لأن يتقدم بقية البشر ويصلوا إلى المعدلات الاستهلاكية نفسها، أي أن نموذج العلمانية الشاملة الذي حقق مستويات استهلاكية عالية للإنسان الغربي، لايمكن تكراره بأية حال على مستوى العالم بأسره.

جـ ـ لاحظ الإنسان أن التقدم التكنولوجي لم ينجم عنه بالضرورة تحسن في الأداء الإنساني، وقد دعَّم مسار التاريخ الغربي، بعد هيمنة فكرة التقدم، من شكوك الإنسان بخصوصها، إذ نشبت حرب عالمية أولى ثم ثانية، وتسارع إيقاع المجتمع، وتآكلت الأسرة، وبدأ الإنسان يدرك أنه بلور مفهوم التقدم انطلاقاً من إدراكه لعائد التقدم المحسوس والمباشر قصير المدى، وأنه لم يدرِك ثمنه غير المحسوس غير المباشر بعيد المدى، وأن المؤشرات المادية التقليدية لم تَعد تجدي، لاحظ الإنسان الغربي هذه الظواهر ذات التكلفة العالية: الإباحية (التكاليف المادية لإنتاجها، والتكاليف المعنوية لاستهلاكها) ـ السلع التافهة التي

لاتضيف إلى معرفة الإنسان ولاتعمق من إحساسه ـ تآكل الأسرة ـ طريقة التعامل مع العجائز ـ تناقص الوقت الذي يقضيه الإنسان مع أسرته ـ تراجُع التواصل بين الناس بسبب الكومبيوتر ـ الأمراض النفسية (الاكتئاب وعدم الاتزان والتواتر العصبي) ـ أدوية الحساسية وضيق النفس ـ تزايد العنف والجريمة في المجتمعات التي يُقال لها متقدمة ـ انتشار الفلسفات العدمية وفلسفات العنف والقوة والصراع (الداروينية الاجتماعية والنيتشوية) ـ تزايد الإحساس بعدم المقدرة على معرفة الواقع (مابعد الحداثة) ـ تزايد الإحساس بالاغتراب والوحدة والغربة ـ تزايد الإنفاق على التسليح وأدوات الفتك ـ تخريب البيئة (ثقوب الأوزون ـ تزايد سخونة الغلاف الجوي ـ النفايات النووية ـ تزايد ثاني أكسيد الكربون) ـ ظهور إمكانية تدمير الكرة الأرضية إما فجأة (من خلال الأسلحة) أو بالتدريج (من خلال الكوارث البيئية) ـ أثر السياحة وحركة التنقل في نسيج المجتمعات في تراثها.

ويمكننا الآن أن نتعامل مع علاقة العلمانية الشاملة بعالم السياسة:

أ ـ أشرنا من قبل كيف أن العلمانية الشاملة حولت العالم إلى مادة استعمالية، والقيم إلى مسألة نسبية، والذات إلى مرجعية، وجعلت من البقاء (والتقدم) الغاية النهائية، والصراع الآلية الأساسية لحسم كل التناقضات، أي إنها ولَّدت عقلية إمبريالية هيمنت على الإنسان

الأوربي، ودفعت به إلى غزو بقية العالم، فاستولى عليه فاقتسمه ونهب المصادر الطبيعية والبشرية لكل شعوب الأرض.

ب ـ وقد أفرزت هذه الإمبريالية رؤية عنصرية قامت بتصنيف البشر على أساس صفات مادية كامنة فيهم: حجم الجمجمة ــ لون الجلد ـ شكل الشعر.. إلخ، وأكدت التفاوت بين الشعوب، ونظرت إلى الشعوب غير الغربية وأراضيها ومواردها باعتبارها مادة استعمالية يمكن للسوبرمان الغربي أن يوظفها لحسابه باعتباره أقوى الشعوب وأكثرها «رقياً».

جـ ـ قام الإنسان الأوربي بترشيد العالم لمصلحته حتى يتسنى له استغلاله على أكمل وجه، وتضمن هذا الترشيد فيما تضمن القضاء على كل المؤسسات الحكومية والأهلية التقليدية التي كانت تنتظم الحياة السياسية والاجتماعية لشعوب آسيا وإفريقيا، وغيرت النظام التعليمي ومعمار المنازل وتخطيط المدن، وأعادت صياغة البنية الاقتصادية والسياسية (تغيير البناء المحصولي ــ القضاء على النخب السياسية والثقافية التقليدية) وأحلت محل كل هذا مؤسسات يديرها مديرون أجانب، وزودتهم بأدوات القمع والإكراه للحفاظ على الأمن الداخلي، وكل هذا كان يتم لصالح الدول الغربية المستعمرة، ونسمي هذه العملية «علمنة دون تحديث»، فالعلمنة تقوم بتفكيك أوصال المجتمع، وهذا في صالح الدول الغربية، أما التحديث، أي إنشاء مؤسسات حديثة تدير المجتمع على أكمل وجه لصالح أهله أو

حتى لصالح نخبته الحاكمة، فهذا مايقف ضد صالح الاستعمار، وقد نتج عن ذلك أن دول آسيا وإفريقيا تدفع ثمناً غالياً للتقدم دون أن تحرز هي أي تقدم.

ثم جاءت مرحلة الاستقلال و لم يتغير الأمر كثيراً؛ إذ جاءت نخب محلية صعَّدت من عملية تفكيك أوصال المجتمع بالقضاء على البقية الباقية من الجماعات المدنية، وزادت من هيمنة الدولة «القومية» وسطوتها ومن مؤسساتها الأمنية، فهي نخب مستغربة منفصلة تماماً عن الشعوب التي تحكمها وعن خطابها الحضاري، وقد أسست هذه النخب نظماً استبدادية فاسدة قامت باستغلال شعوبها، واستمرت في عملية العلمنة دون تحديث، وكل هذا بتأييد دول الغرب العلمانية الديموقراطية.

لكل هذا يمكن القول: إن ارتباط مصطلح «العلمانية» بالتسامح واتساع الأفق والتعددية وقبول الآخر والإيمان بالعلم ليس ضرورياً، فهذه مجموعة من القيم يمكن أن يتسم بها نظام علماني أو غير علماني، ويمكن أن تكون غائبة عنهما، ولعل مثال إيران وتركيا يبين أن الربط بين العلمانية وهذه القيم الإيجابية ربط تعسفي ليس له سند في الواقع، ففي إيران يوجد نظام يتبنى الإسلام رؤية للكون ومنهجاً في التعامل مع الواقع، ومع هذا سمح بوجود حيز كبير من الحرية والجدل والصراع (التدافع في المصطلح الإسلامي)، عبَّر عن نفسه بشكل ملموس في انتخابات الرئاسة الأخيرة، حين انتخبت الجماهير

مرشحاً لاتدعمه المؤسسة التقليدية والحاكمة ويعبِّر عن إرادة الشباب والنساء وبعض المهمَّشين في المجتمع، فرضخت المؤسسة الحاكمة لاختيار الجماهير، أما تركيا فيحكمها نظام يتبنى، بصرامة بالغة، العلمانية رؤية للكون ومنهجاً في التعامل مع الواقع، ولكن حينما اختار الشعب التركي بإرادته نسبة معقولة من ممثلي التيار الإسلامي الذين لايعادون العلمانية، وعلى أتم استعداد لأن يعملوا من خلال القنوات الشرعية، وأن يدخلوا في تحالفات سياسية مع الأحزاب الأخرى، كما هو الحاصل في كل النظم الديموقراطية، حينما حدث ذلك تحركت قوات الجيش باسم العلمانية لتضرب ممثلي الشعب ولتمنعهم من ممارسة سلطاتهم المخولة لهم بحكم الدستور العلماني، ونجحت بالفعل في إقصاء حكومة أربكان، زعيم الكتلة الإسلامية، عن الحكم رغم أن حزبه قد حصل على عدد من أصوات الناخبين يفوق ماحصل عليه أي حزب آخر (ولذا ورد في بعض الصحف الغربية مصطلح «العلمانية الفاشية» لوصف هذا الوضع).

وحالة تركيا ليست الوحيدة من نوعها، فهناك أمثلة في الفكر والتاريخ العلماني تبين مدى القسوة التي يمكن أن تصل إليه النظم الحاكمة العلمانية، ففكرة الاقتصاد الحر، أو اقتصاديات السوق، والداروينية الاجتماعية، والنيتشوية، والعنصرية والنازية، كلها أفكار أو منظومات فكرية علمانية صراعية قتالية أبعد ماتكون عن التسامح وقبول الآخر، ويضرب جلال أمين مثلاً بالاتحاد السوفييتي، الذي

لاشبهة في علمانيته، والذي وقف ضد العلم والحقيقة حين حرم الاعتقاد بأي حقائق علمية تتعارض مع المادية الجدلية، ووأد بحوثاً من شأنها أن تعلي من تأثير البيولوجيا في السلوك الإنساني على حساب البيئة، كما يشير إلى القومية النازية [العلمانية] التي وقفت ضد أي فكر يتعارض مع فكرة الشعوب الآرية.

وقد تبدت هذه الأفكار في ظواهر اجتماعية وتاريخية، يمكن أن تشير إلى أولى تجارب العلمانية الغربية وهي حركة «الاكتشافات»، التي تطورت لتصبح الحركة الإمبريالية التي اشتركت فيها كل الدول الغربية (بما في ذلك روسيا القيصرية [في الخانات التركية وبولندا] والولايات المتحدة [في أمريكا اللاتينية والفلبين في مرحلة لاحقة] لإبادة الملايين ونهب العالم تقريباً. (ويمكن في هذا الإطار أن نشير إلى الغزوة الصِّهْيَونية لأرض فلسطين، فالصهيونية رغم كل ديباجاتها، في جوهرها حركة داروينية علمانية، حولت فلسطين والفلسطينيين إلى مادة استعمالية (تُطرد خارج فلسطين)، بل حاولت الجماعات اليهودية في العالم إلى مادة استعمالية أيضاً (تُنقل إلى فلسطين)، وساندتها الإمبريالية الغربية، وكل هذا تم في إطار من العقل المطلق، ولم يتوقف مسلسل العنف الإمبريالي (العلماني) حتى الآن، سواء في فيتنام أم البوسنة أم الشيشان أم من خلال نشاط المخابرات الأمريكية، سواء في حركة الاغتيالات أو الانقلابات أو مساندة النخب الحاكمة الفاسدة في العالم الثالث.

ويمكن أن نشير أيضاً إلى الثورة الفرنسية التي نادت بالحرية والإخاء والمساواة، وأفرزت عهد الإرهاب وروبسبير ثم نابليون الذي أرسل جيوش فرنسا لغزو روسيا ومصر وغيرها من البلدان، ثم كان هناك الثورة البلشفية التي أفرزت ستالين والمذابح التي دبرها والجو الشمولي الذي فرضه على الشعوب السوفيتية، والثورة النازية التي طبقت معايير رشيدة مادية صارمة على البشر واجتثت من تصورت أنهم غير نافعين (يوسلس إيترز Useless eaters) «أفواه تستهلك ولاتنتج بما فيه الكفاية» في المصطلح النازي.

وقد أدرك البروفسير جون كين تماماً هذه الجوانب المظلمة للتجربة العلمانية؛ ولذا وضع مصطلح «مابعد العلمانية» (بالإنجليزية: بوست سيكولاريزم Post-cecularism) على وزن «مابعد الحداثة» و«مابعد الأيديولوجيا» وغيره من المصطلحات الشبيهة، وكلمة «مابعد» هنا تعني في واقع الأمر نهاية، و«مابعد الحداثة» تعني «نهاية الحداثة»، و«مابعد الأيديولوجيا» تعني «نهاية «الأيديولوجيا» (ويظهر هذا في مصطلح نهاية التاريخ)، ولكن آثر أصحاب هذه المصطلحات أن يستخدموا الكاسحة «بوست» (مابعد) ليشيروا إلى أن النموذج المهين قد فقد فعاليته، ولكن النموذج الجديد البديل لم يحل محله بعد، و«مابعد العلمانية» تعني أن نموذج العلمانية قد دخل مرحلة الأزمة، ولكن لم يحل محله نموذج آخر، وبالفعل يتحدث البروفسير كين عن أن العلمانية لم تفِ بوعودها لافي العالم الأول (حيث تنتشر العنصرية

والجريمة والنسبية الفلسفية)، ولافي العالم الثالث (حيث تحالفت العلمانية مع الفاشية والقوى العسكرية والطبقات المستغلة).

ويحاول كثير من المفكرين العرب (علمانيين وإيمانيين) أن يتقبلوا الجوانب الإيجابية للمنظومة العلمانية، دون السقوط في المادية والعدمية، ودون تقويض الحيز الإنساني، وتأخذ محاولتهم عادةً شكل تضييق نطاق مصطلح «العلمانية» إلى حدود الدائرة الجزئية، على أن تترك الأمور النهائية وشأنها، قضية مفتوحة، وقد أشرنا من قبل إلى تعريفات (محمد أحمد خلف الله، وحسين أمين، ووحيد عبد المجيد، وفؤاد زكريا، ومحمود أمين العالم) وأعتقد أنها كلها تندرج تحت هذا التصنيف، والوضع نفسه ينطبق على محمد عابد الجابري، وإن كان يتبع استراتيجية مختلفة، فهو يذهب إلى أن العلمانية جزء من التشكيل الحضاري الغربي والذي يعني «فصل الكنيسة عن الدولة»، وهو لهذا يعتبر أن مفهوم العلمانية غريب عن الإسلام، لأنه يرى أن «الإسلام ليس كنيسة كي نفصله عن الدولة»، وعلى هذا فالعلمانية ليست قضية في الفكر العربي، ولذا أكد الجابري ضرورة استبعاد مصطلح «العلمانية» من قاموس الفكر العربي، لأنه لايُعبِّر عن «الحاجات العربية الموضوعية» ويرى تعويضه بشعاري الديموقراطية والعقلانية، لأنهما يُعبِّران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي، والديموقراطية لديه تعني حفظ الحقوق، حقوق الأفراد وحقوق الجماعات. والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره

المنطقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج، ويؤكد الجابري أن هذه المفاهيم تتصالح مع الإسلام، «فلا الديموقراطية ولا العقلانية تعنيان بصورة من الصور استبعاد الإسلام»! واستراتيجية الجابري هذه هي في واقع الأمر دعوة إلى الوفاق الوطني مع محاولة للإصلاح، تؤكد مثل الديموقراطية والعقلانية، دون تفكيك لنسيج المجتمع العربي.

ولاتختلف استراتيجية فهمي هويدي للحفاظ على الحيز الإنساني عن استراتيجية الجابري، فهو يجعل نقطة انطلاقه ماسماه «المشروع الوطني العام»، وكل من يعمل على إنجاحه، علمانياً كان أم إيمانياً «فهو منّا»، أما من يقوضه ويفككه فهو خارج الصف، فالمعيار هنا ليس العلمانية أو الإيمانية وإنما الانتماء للوطن.

ويميز فهمي هويدي بين تيارين علمانيين يسميهم: متطرفين ومعتدلين (وهم يقابلون إلى حد ما العلمانيين الشاملين والجزئيين في مصطلحنا)، ويعرِّف المتطرفين بأنهم ليسوا ضد الشريعة فحسب بل ضد العقيدة أيضاً، ولذا فهم يعتبرون الإسلام «مشكلة» يجب حلها بالانتهاء منها وتجفيف ينابيعها لاستئصالها، أما المعتدلون فليس لديهم مشكلة مع العقيدة، فهم يعتبرون أن الدين والإسلاميين «حالة» يمكن التعايش معها، إذا ماأقيم حاجز بين الدين والسياسة، للحيلولة دون مايتصورونه «سلطة دينية».

ويرى فهمي هويدي ضرورة القبول بشرعية التيار العلماني المعتدل المتصالح مع الدين، الذي يتحفظ على تطبيق الشريعة لا لأنه

ضدها، ولكن لأن المنتمين إلى هذا التيار يحسبون أن ذلك التطبيق قد يهدد قيماً معينة يدافعون عنها، مثل الحرية والديموقراطية والمساواة وما إلى ذلك، وهو موقف شريف يتعين فهمه واحترامه، وعلى الإسلاميين - والكلام لفهمي هويدي - أن يتعاملوا معهم على قاعدة الإعذار أولاً، ثم الحوار ثانياً، لإقناعهم بأن المشروع الإسلامي لايهدد تلك القيم التي يدافعون عنها، فالدعوة إلى التعامل مع التيار العلماني المعتدل لاتعني بأي حال قبولاً بمشروعه، ولكنها تعبر عن حرص على توفير حق التعبير والمشاركة لأصحاب الرأي الآخر، دفاعاً عن صحة المجتمع وسعياً إلى إنجاح المشروع الوطني العام، الذي هو ملك للأمة بمختلف قواها وتياراتها، وليس ملكاً لفصيل سياسي دون آخر.

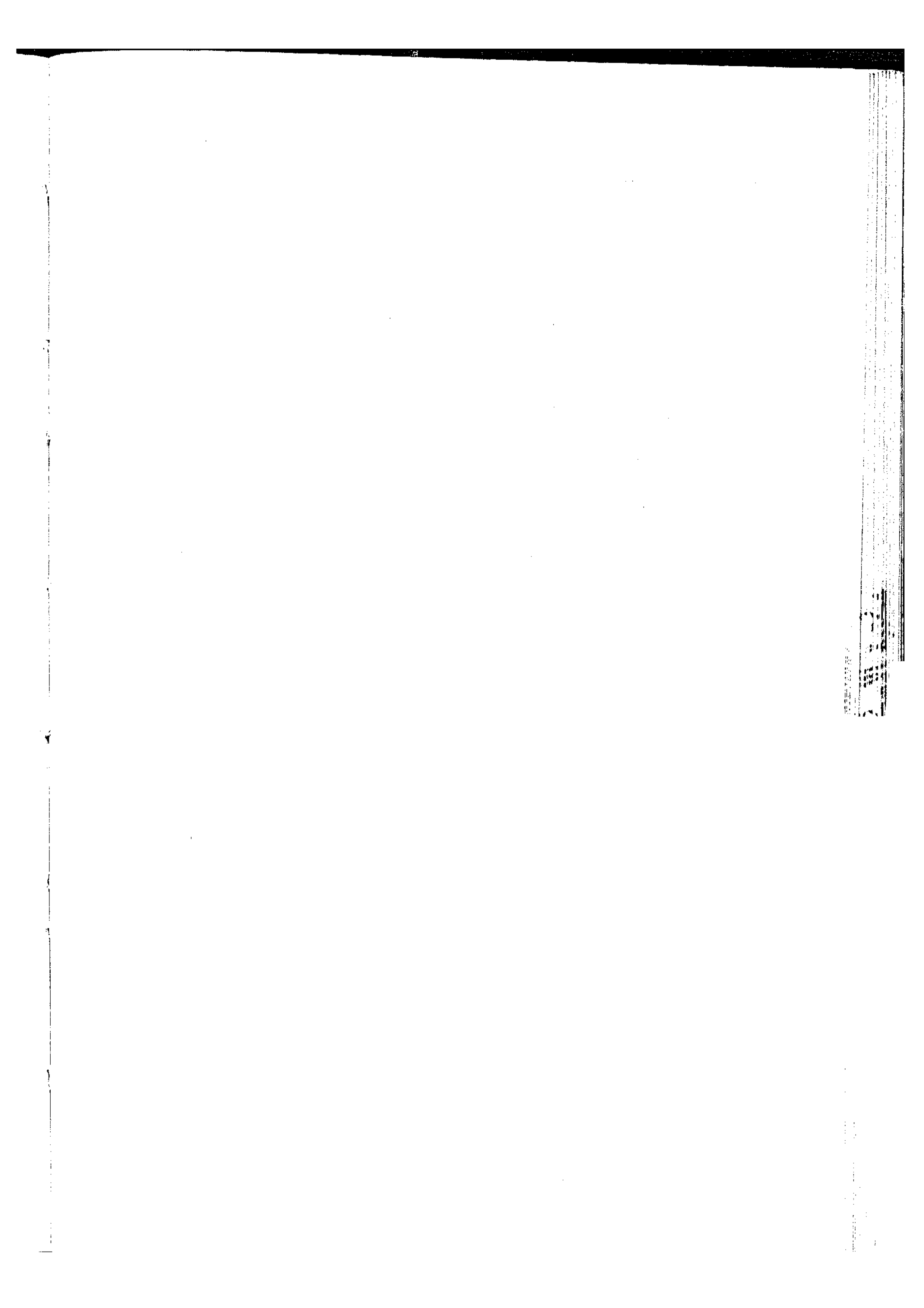
«إن الإسلام ترك للإنسان حق الاختيار بين الإيمان والكفر ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩/١٨]، ومن ثم فلكل واحد أن يعتقد مايشاء، وحسابه على الله يوم الدين، ولكن ليس لأحد أن يدعو إلى هدم عقيدة الأمة، التي هي رابطتها الجامعة، ومحور النظام العام فيها، وإذا كان لكل نظام أن يصون أساسه الذي ارتضته الأمة وأثبتته في دستورها، فمن حق النظام أن يمنع هدم ذلك الأساس ويحول دون تمكين الساعين إلى ذلك، وهذا ماتفعله النظم الملكية والجمهورية والبرلمانية، والأمر كذلك، فإننا نذهب إلى أن كل تيار سياسي يحترم عقيدة الأمة ويلتزم بنصوص

الدستور المعبرة عن ذلك، يصبح من حقه أن يكتسب الشرعية، وأن يكون شريكاً في الحياة السياسية للمجتمع الإسلامي، ينسحب ذلك على مختلف فصائل العلمانيين المعتدلين، سواء كانوا «ليبراليين»، أو قوميين، أو ناصريين، أو ماركسيين، أما أهل التطرف العلماني، المخاصمون للدين، فلامكان لهم في إطار الشرعية، إذ إنهم لايهددون عقيدة المسلمين وحدهم، ولكنهم يهددون الإيمان ذاته، إسلامياً كان أم مسيحياً أم يهودياً، إن الحوار بين فصائل الأمة المختلفة ممكناً في إطار التعريفات الجزئية، أما التعريفات المادية فإنها تسقط كل المرجعيات، ولاتخلف لنا سوى الصراع في الداخل، والتبعية لقوى العولمة في الخارج. ولعل الذين قرؤوا مقال الأستاذ فهمي هويدي لاحظوا أن مطالبة الإسلاميين بتأكيد قبولهم للتعددية التي تشمل التيار العلماني، كانت موقفاً التقى عليه رأي آخرين من أهل الفقه والنظر، في مقدمتهم الدكاترة يوسف القرضاوي، وأحمد العسال، ومحمد العوا، وعبد الغفار عزيز، وسيف عبد الفتاح. ومممايجدر ذكره أن فهمي هويدي ليس وحيداً في موقفه هذا، بل يمكن القول: إن هذا الرأي هو الرأي الممثل للتيار الإسلامي الأساسي، ويمكن أن نضيف إلى الأسماء التي أوردها الأستاذ فهمي هويدي في مقاله الأسماء التالية: راشد الغنوشي (تونس)، بارفيز منظور (باكستان)، عزام التميمي (فلسطين)، أحمد داوود أوغلو (تركيا)، طه جابر العلواني (العراق)،

عبد الحميد أبو سليمان (السعودية)، ومجموعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وغيرهم عشرات.

ولعل هذه المحاولة لتعريف العلمانية تساهم في فتح باب الحوار بين أبناء هذا الوطن، وهو حوار قد يساهم في تخفيف أسباب الفرقة والانقسام، وفي توضيح التضمينات العدمية للعلمانية الشاملة، حتى يتبين حقيقتها هؤلاء الذين يتبنونها رؤية للكون، دون إدراك من جانبهم لهذه التضمينات، وهم كثير في عالمنا العربي، بل ويشكلون الغالبية الساحقة لمن يسمون «العلمانيين» والله أعلم.

* * *



الدكتور عزيز العظمة

العلمانيّة

في الخطاب العربي المعاصر

العلمانية

الدكتور عزيز العظمة

قد لا يختلف معي جلّ قرّاء هذا النص في أن شأن العلمانية على وجه العموم، والعلمانية في الوطن العربي على وجه الخصوص، من المقولات والمفاهيم الكبرى التي ترسّم مفردات خطابنا المتداول حول الأمور الاجتماعية والسياسية والثقافية، في أنهّا - كالحرية والديمقراطية، والمجتمع المدني والعقل والتاريخ والترقيّ والتواصل والأصالة والتراث والإسلام وخلاف ذلك مما هو متداول - تعامل بكثافة لفظيّة وبخفّة مفهومية في آن، وتتسم بدخولها في مجالات خطابية هلاميّة، غير منضبطة، مفتقرة إلى الدقة في الجدّ والتدبّر، بل والفهم، جانحة - والحال كذلك- إلى الاستخدام السجالي وإلى الاندراج المباشر في السياسات الآنية والظروف المرحلية. والحال أن لكثير من هذه المفاهيم معالجات جديّة، ونخص بالذكر على سبيل المثال لا الحصر معالجة عزمي بشارة لشأن المجتمع المدني، ومعالجات

عبد الله العروي للحرية والتاريخ والعقل. إلاّ أن هذه التناولات المتأنّية السابرة المنضبطة لم تجد لها طريقاً إلى عموم الخطاب السياسي والاجتماعي المتداول على نطاق واسع. ولهذا الأمر أسباب تتعلق باجتماعيات الثقافة في الوطن العربي، وبغلبة السياسة، وبعدم استقلال حيز المعرفة ولو نسبياً عن السياسة والحركات الاجتماعية المعتملة، المتحولة بسرعة، غير المستقرة، وبعدم انفرادها في مؤسسات معرفية وثقافية ذات طابع مدني. ولهذا الواقع بدوره موجبات تتصل بعدم تبنين المجتمعات العربية تبنيناً تاريخياً طويل الأمد، فإن مجتمعاتنا ما زالت منذ ما يزيد عن قرن من الزمان داخلة في جملة انكسارات وتعرجات وتحولات وتداخل في الزمانيات لم تلتئم عناصرها بعد على هياكل مستقرة مستمرة ومعيدة إنتاج نفسها إنتاجاً بنيوياً ومؤسساتياً.*

لا مجال لدينا في هذا النصّ القصير للخوض في هذه الأمور بتفصيل يذكر، وعلينا الانتقال مباشرة إلى شأن العلمانية والالتفات ابتداء إلى تناولها في الخطاب العربي المعاصر. نشير تقريراً إلى أمرين؛ أوّلهما أن الخطاب العربي المعاصر حول العلمانية قد تناولها تناولاً سطحياً على وجه العموم، على صورة إيديولوجية مبتسرة، يغلب فيها السجال

* استند في الكثير مما يلي – مع إضافات وتحديدات – إلى ما استخلصناه من كتبنا التالية: العلمانية من منظور مختلف (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط٢، ١٩٩٨)، دنيا الدين في حاضر العرب (بيروت، دار الطليعة، ط٢، ١٩٩٩، الأصالة أو سياسة الهروب من الواقع (بيروت، دار الساقي، ١٩٩٢).

على النظر المتروّي وعلى الاعتبار التاريخي، إذ أنه اعتبرها على شاكلة لائحة من المثالب والمكاسب والمحاسن، تبعاً لاستساغتها أو عدم استساغتها، لائحة يقال إن عناصرها متحققة أو إنها غير قائمة بل وأن لا قائمة لها. أما الأمر الثاني، فهو أن النظرة إلى العلمانية، في السنوات الأخيرة، تتّسم بالإشارة إلى أمارات تنامي التدين الشخصي والحركات الأصولية في العالم العربي، واستنتاج غربة العلمانية عن تاريخنا وواقعنا.

استناداً إلى هذه الأمارات سنتناول الأمرين على التتالي:

- ١ -

ثمة تسرّع مشهود في تناول العلمانية: تقرير إيديولوجي سطحي يتسم عموماً بافتراض العلمانية شأناً معلوماً، قابلاً للتلخيص والحصر في جملة من السمات العامة، كفصل الدين عن السياسة، والتحرر من إسار المنظور الديني في النظر إلى تنظيم الحيوات الاجتماعية والسياسية والشخصية والعقلية، وفصل الدين عن مجال العموم المدني. كما يقال- تقريراً- إن العلمانية شأن نشأ عن صراع الدين والدولة في أوروبا، وإن انتشارها في الوطن العربي إنما جاء بصفته أمراً مستورداً من تاريخ آخر اتصل بتاريخنا عبر علاقة سيطرة وقهر. ويترتب على ذلك جميعاً رصد الحضور والغياب، وممارسة النفي والإثبات في محاولة لإقامة مقارنة تاريخية بين وضعين متفارقين، منفصلين انفصال الجواهر المفردة عن بعضها البعض.

ليس واضحاً من الخطاب العربي المعاصر عن العلمانية إن كان المقصود بها فكرة أم تصوراً أم ناموساً لتنظيم المجتمع، بل إن المؤلفين العرب المعاصرين يقصدون أحياناً هذا وأحياناً ذاك، دون النظرة الشاملة أو محاولة الربط بين عناصر مختلفة قد لا تكون مؤتلفة. بل إن الأمر يعود في كثير من الأحيان إلى مناقرة حول اشتقاق اللفظ من العلم أو من العالم، والجزم بضرورة منع نصب العين أو كسرها استناداً إلى ما يقال عن اشتقاقها من العلم أو من العالم، وتالياً حصرها - أي العلمانية- بالدنيوية أو بالعلموية. والحال أن العلمانية في توصيفها الفكري تحتمل الاثنين وتتضمنهما معاً، فالعلمانية تستند إلى النظرة العلمية بدل الدينية الخرافية إلى شؤون الكون والطبيعية على العموم، وتؤثر الكلام في علم الفلك على الكلام القرآني حول التكوير، والكلام في الجغرافية الطبيعيّة على الكلام حول جبل قاف، والأخذ بالاعتبار العقلي بدل الاعتبار الإيماني والخرافي لأمور كالمعراج والطوفان وانقلاب العصي أفاعٍ، والمشي على الماء، وإحياء الموتى، وشق البحر وانفلاق الكواكب والنجوم.

كما أنها تؤكد على ضرورة إعمال العقل في الضرورات الآيلة عن تحول المجتمع، وتقديم العقل على النقل في أمور التشريع والتنظيم السياسي والاجتماعي، وإيثار الحرية والضمير الواعي العاقل في اختيار النساء الحجاب أو رفضه، والتشديد على التجدد والترقي في أمور التاريخ بدلاً من الركون إلى الموروث الكُتُبي ومحاولة إعادة إحياء الماضي المتقادم الزائل.

ولكن هذا كلّه لا يؤدي تعريفاً للعلمانية، و لئن كنت أؤثر استخدام عبارة العلمانية بكسر العين، إلاَّ أن هذا التفضيل لا يعود إلى تقريري اشتقاقها عن العلم بدلاً من العالم على الإطلاق، بل هو عائد إلى الأخذ بما هو متحقق في اللسان العربي المتداول، أو بالأحرى الذي كان متداولاً إلى وقت ليس بالبعيد، قبل أن يجنح الخطاب العربي في شأن العلمانية إلى محاولة اشتقاق الوقائع الاجتماعية والتاريخية من الألفاظ الدالة عليها: ليس هاماً إن لفظنا العبارة بكسر العين أو بنصبها، ولا جناح في استخدام عبارة اللائكية أو المدنية للدلالة على بعض ما تتضمن، بل الأهم هو النظرة التاريخية المتكاملة إلى الظاهرة بدلاً من الاكتفاء بالنهج المستسهل الذي يقفل الباب على التاريخ إثر ركونه إلى العبارة.

هذا مع أنني أصر على استخدام عبارة العلمانية لأن الذين يجنحون إلى استخدام غيرها في هذه الأيام إنما يفعلون ذلك تقيّة وثفثفة وبوجل أمام مناهضيها.

ذلك أن العلمانية ليست فكرة فقط، ولا هي جملة من النواميس، وليست لائحة بالعلامات الدالّة التي يمكن الإشارة إلى حضورها أو غيابها، بل هي عملية تاريخية بالغة التعقيد، طويلة الأمد، لا يمكن أن تستفاد من العبارة. فلا عبرة باللفظ، ولا بمعناه القاموسي، عندما نكون بصدد الكلام حول عمليات تاريخية تتناول وتمس المجتمع والسياسة والفكر والتصور والمعرفة . لايعود هذا إلى اعتبار معرفيّ بحت يتناول العلاقة الاشتمالية للعبارة ومقدار استغراق العبارة للوقائع، بل هو يطال نمط الخطاب: ليس مرامنا في الكلام على

العلمانية مرام إحاطة وشمول تامّين، بل إن مرامنا الكلام التاريخي الذي يدل على جملة وقائع لا يمكن أن يشتمل عليها ويرتبها ترتيبا جامعاً مانعاً في حدود عبارة واحدة.

ذلك أن الكلام التاريخي ليس كلاماً في التصنيف، ولا في التبويب، ولا في الحد المنطقي للأمور، بل هو خطاب وصفي وتحليلي يستخدم مقولات يتحرَّى عن طريقها علاقة الدين- أفكارا وتصورات ومؤسسات وقيماً- بالدنيا في مسارات التاريخ، ومقولات كالمجتمع والدولة والتحول، وهي كلها مقولات حديثة ترجع إلى الفترة ما بين القرن السابع عشر والتاسع عشر. إن هذه جميعا مقولات نشأت في كنف علوم المجتمع والاقتصاد السياسي والتاريخ، الآيلة جميعاً عن الحداثة بوصفها عملية تاريخية موضوعية تضافرت مع الرأسمالية (ومكملاتها العالمية التوسعية والاستعمارية) وتحرير المجتمع والانتقال به من الجماعات الأهلية المغلقة (كالطبقات الأرستقراطية والكهنوتية والعامية، أو الأصناف المهنية والجماعات الطائفية وسلك العلماء لدينا) إلى المجتمع ذي التوصيف الأكثر انفتاحاً القائم على مفهوم المواطنة وعلى المجانسة القانونية التي تعتبر النصاب القانوني شأناً عاماً منطبقاً على الجميع، دون التمايز القانوني بين قانون للأرستقراطية وآخر للكنيسة وآخر للعامة، أو قانون يسري على المسلمين وآخر على الذميين، ويمايز بين المسلمين الأحرار والمسلمين الأرقّاء، وبين المسلمين والمسلمات على شاكلة كافة الأنصبة القانونية لكل المجتمعات قبل دخولها زمن الحداثة.

والحال أن الحداثة - كالعلمانيّة- ليست بالوصفة الجاهزة، ولا هي بقابلة للاختزال للمذهب الحداثوي في الفن والأدب، بل هي تسمية لتطورات موضوعية، داخل التاريخ الفعلي، للسياسة والمجتمع والقانون والمعرفة. وإن زمن الحداثة، ولو كان في الواقع ذا منشأ أوروبي، إلاّ أنه أدىّ إلى تحولات بالغة السعة والعمق في جلّ أرجاء المعمورة، ولقد كان العامل الحاسم في عمليات التحول هذه الدولة: الدولة الحديثة، ذات المنشأ الأوروبي التي توطّنت وتجذرت لدينا- كما لدى غيرنا- في القرن التاسع عشر والعشرين. وهي توطنت لدينا عندما أدركت الدولة العثمانية في عهد التنظيمات الخيرية أن الإصلاح الداخلي، وتوطين بعض نماذج التنظيم السياسي والإداري والاقتصادي الغربية ومكملاتها القانونية والتربوية والثقافية والعقلية، شأن ضروري للبقاء، وذلك بدافع من الضغوط الخارجية العسكرية والاقتصادية وغيرها من جهة، وإدراك ضرورة التماشي مع سنن العصر والتاريخ من جهة أخرى. وهذا - أي التأقلم مع المستجدات التاريخية- شأن طبيعي في كل العصور وكل المجتمعات البشرية.

يترتب على ما سلف القول بأن التحولات التاريخية التطورية الموسومة بالحداثة، وتالياً تلك الناتجة عنها في سياق علاقة الدين بالمجال العام والموسومة عناصراً ونتاجاً متكاملاً بالعلمانية، إنما هي شؤون ضربت في واقع تطورنا التاريخي في القرنين الأخيرين، بوتائر واتساعات متفاوتة متنافرة أحياناً في المجالات الاجتماعية والجغرافية

المختلفة . وليس ثمة مجال للكلام على علمانية كاملة أو مكتملة، فهي، كالتاريخ، منفتحة على التغاير والتحول والتشكلات الاجتماعية المختلفة، وهي، كالتاريخ العالمي الذي أضحى متكاملاً على الصعيد العالمي منذ أكثر من قرنين، شأن طال الشرق والغرب وكافة قارات الأرض معاً، وإن النظرة الملموسة للعلمانية التي سنقدمها تتأسس على هذا النهج في اعتبار التواريخ المقارنة المتضافرة غير المتكافئة، بدلاً من الإغراق في تخصيص المجتمعات العربيّة ووسمها حصراً بسمة الدين والطائفة على صورة تجعل منها استثناء موهوماً وحالة خارجة عن سنن المجتمع البشريّ وعلى عمل العقل التاريخي والاعتبار السوسيولوجي .

أكرر القول بأن المقصود بالعلمانية فيما يلي تسمية عامّة وعنوان لجملة قوى وتحولات وتصورات ومؤسسات تاريخية. ليست العلمانية بهذا الاعتبار وصفة أو صيغة جاهزة قد تختار جماعة تاريخية معينة تطبيقها أو رفضها، بل هي جملة عمليات موضوعية في التاريخ ومنه. نجد أنفسنا - والحال كذلك- متحدثين عن جملة مؤشرات أو أمارات لا يضمها جامع واحد من جوامع مسارات التاريخ العربي الحديث، فهي لا تختص بالمجتمع وحده، ولا هي مقتصرة على الحياة الاقتصادية والتبادلات القائمة فيها أو على الأنصبة القانونية، كما إنها تشتمل على أكثر من السوسيولوجيا الثقافية لتشكل المعرفة الدنيوية وتداولها وتوزيعها في تاريخ العرب الحديث.

وإن الأمارات الدالة على العلمانية بيّنة على شكل لا لبس فيه في أكثر من حيز من حيزات حياتنا الاجتماعية والقانونية والسياسية والعقلية والثقافيّة. ثم إن هذه الأمارات- كتولي المحاكم المدنية زمام النظام القضائي وإزاحة المحاكم الشرعية عن مركز الصدارة وتهميشها- يجب ألاّ تعتبر وكأنها مؤشرات على الاندراج في زمانية خارجية وفي تاريخ آخر، أي في تاريخ غربي خالص الاكتمال- فلا اكتمال في التاريخ - بل على أنها تحوّلات محلية موضوعية، بغض النظر عن الباعث عليها.

ليست أمارات العلمانية العربية مؤشرات من هذا التاريخ الآخر على عملية غائية خاصة به، ولكن ما يمكن الجزم به هو أن أمارات العلمانية العربية تندرج في تاريخ عالمي للحداثة قد لايكون حتمي الوجهة في مبتدئه، ولكنه واقع في فعله، وهو تاريخ أدى إلى انقطاع في المسار التاريخي للعرب، وإلى اتخاذ تاريخهم الحديث ديناميات جديدة، لا يقلّل من أهميته ولا من أصالته كونه ناتجاً عن تفاعل صدامي مع المؤثرات الخارجية، أو عن تناغم تاريخي معها.

يعني هذا الكلام أن اعتبارنا للعلمانية ليس مستقى من سياق نظرة شاملة للتطور التاريخي لا تأخذ بالحسبان الوقائع المختلفة في التواريخ المختلفة مساراً وزماناً، وليست هي بمتأتية عن عقيدة تاريخانية جبرية. على أن هذا الاعتبار الجبرّي للعلمانية في تاريخ أوروبا الحديث حجّة أخذت على الكلام عن العلمانية بصفة عامّة، على اعتبار أنها- أي

العلمانية- خليط من الأفكار العقائدية الحداثوية أكثر مما هي نظرية اجتماعية متناسقة ومتكاملة، وأنها لا تستند إلى الواقع الاجتماعي المتحقّق استقرائياً: وهو الواقع الذي يشير إلى معدلات مرتفعة نسبياً، للممارسة العبادية ولانتشار الخطاب الديني في الشؤون العامة في الدول العلمانية الدستور(كالولايات المتحدة وفرنسا مثلاً) عمّا هي في دول ذات دين رسمي للدولة (كبريطانيا مثلاً، والسويد إلى وقت قريب).

ولكن الاحتجاج على هذه الصورة يرتد على أصحابه، إذ أنه لا يشير إلاّ إلى التدين والخطاب الديني ومتعلقاتهما بما هي عناصر اجتماعية تعتمل في مجال الخصوص لا العموم، في وقت تعلمن فيه الزمان (باستخدام تقويم شمسي طبيعي لا صلة له بوتائر الممارسة العبادية، ولا يتقطع ويتوزع تبعاً، لمقتضيات أوقات الصلاة والأعياد الدينية وغير ذلك من الزمان الطقوسي)، وتعلمن فيه المكان (استناداً إلى اعتبار قومي للمكان وللوطن)، وتعلمنت فيه العمل بعد أن تجرّد، وتعلمن فيه حيز المعرفة عندما استند إلى الطبيعة والتاريخ لا إلى الكتب المقدّسة كنقاط مرجعية، وتعلمنت فيه السلطة السياسية عندما تكلمت حول الدستور والدول وفصل السلطات والمشاركة الشعبيّة، بدلاً من الاستخلاف في الأرض.

والبين أن ما ذكرناه وما سنذكره لاحقاً ليس من الأمور التي اقتصرت على التاريخ الأوروبي، بل إنه يشكل سمة محورية من سمات تاريخنا العربي منذ منتصف القرن الماضي؛ وليس وسمنا لهذه الأمور

بالعلمانية من باب سحب تاريخ معين - هو تاريخ أوروبا - على تاريخ آخر هو تاريخ العرب، فلا يحق لنا الكلام على تاريخ أوروبي واحد، ولا على تاريخ عربي واحد، كما أن الكلام على مسارات تاريخية منفصلة ليس بدوره واقعياً، فالتاريخ الأوروبي تواريخ متفاوتة الوتائر، متضاربة الوجهات ومعقدة الصلات، لم تشكل العلمانية منه إلاّ مساحات جغرافية واجتماعية ودستورية معيّنة، ولا كانت فيه كاملة، ولو كانت مهيمنة اجتماعياً ودستورياً، حتى في الأوساط الدينية والمتديّنة. والواقع أن ثقافة العلمانية لم تكن محاربة للدين ومؤسساته إلاَّ في فرنسا والمكسيك وفي الدول الشيوعية سابقاً، ولكنها إلى ذلك كانت لا دينية، بمعنى أنها كانت فكراً مساوقاً لممارسات اجتماعية وعقلية وقانونية وثقافية ليس للمرجعية الدينية فيه أثر يذكر، حتىً في دولة ذات كنيسة رسمية كبريطانيا التي ما زال ملوكها وملكاتها يحكمون بتفويض ربَّاني، وحتى في عرف الأحزاب المسيحية الديمقراطية، في ألمانيا وإيطاليا.

ليست العلمانية شعاراً سياسياً إلاَّ فيما ندر، وهي في الواقع الغالب مساوقة ضمنية لحركة المجتمع والفكر في عصر الحداثة، تلك الحركة التي نحّت عن أرباب الوظائف الدينية، وبالتالي عن المرجعية الدينية، موقع المحور من قطاعات التشريع والتعليم والقضاء والثقافة، وآلت بهم إلى مواقع عبادية في المصاف الأول، ولو بقيت لهم هوامش حركة اجتماعية وثقافية ليست بالقليلة.

حصل ذلك في أرجاء أساسية في أوروبا على امتداد قرنين أو ثلاثة، وحصل في ديارنا العربية بوتيرة بالغة السرعة. وليست السرعة هذه بحد ذاتها مدعاة للاستغراب، ذلك أن التاريخ مليء بالفترات التي شهدت تحولات ملحاحة الوتائر، لجوجة؛ فترات يمكن تعيينها على أنها انقلابية بالمعنى الفعلي، وهو ما عبّر عنه ابن خلدون بأنه «خلق جديد ونشأة مستأنفه». ومن الأمثلة على ذلك التحولات في ديار الخلافة وفي مصر والشام في العهد السلجوقي، التي طالت بنى الدولة والاقتصاد والثقافة (ومنها الثقافة الأدبية)، والقرن السابع عشر في بريطانيا، والقرن العاشر في الدولة البيزنطية، والرابع في الدولة الرومانية، والقرن التاسع عشر في فرنسا وفي البلاد العربية المركزية. حصل هذا لدينا عندما استبدلنا الفقهاء وقضاة الشرع بالمحامين والقضاة المدنيين، والشيوخ بالأساتذة، والمدارس الشرعية والكتاتيب بالمكاتب الرشدية ثم المدارس والجامعات. وعندما اعتمدنا أسساً لمعارفنا العقليّة العلوم الطبيعيّة والتاريخية والجغرافية بدلاً من الركون إلى المعرفة بالجن والعفاريت والزقوم، ويأجوج ومأجوج، وموقع جبل قاف والتداوي بالرقى والطلاسم والأسماء الحسنى. ابتدأ هذا التحول العلماني عندما قمنا بتقنين القوانين وعندما أقمنا نظماً قضائية تتناسب وحياة العصر وسنن الرقيّ، بإلغاء أحكام الردة في الدول العثمانية في العام ١٨٥٨، وقبول شهادة الذمي في السنة نفسها، واعتبار المسلم غير العثماني بحكم الأجنبي، وإلغاء الجزية، وتجنيد

الأقباط في الجيش المصري ابتداء من عام ١٨٥٦. ونضيف إلى هذه التحولات نص القوانين العثمانية في القرن الماضي على أنه لا عقوبة دون نص (وفي هذا لجم للتعزير السلطاني)، وأنه لا رجم في الزنى، ولا قطع في السرقة، وإقرار شخصيّة العقوبة.

والحال أن هذه التحولات وغيرها (كالانقلاب في الزّي واللباس، وتحرر المرأة التدريجي من اللباس الخيمي ومن الانكفاء عن التعلّم والعمل) كانت تحولات كونية متزامنة، حصلت في أوروبا كما حصلت في الديار العثمانية- ثم العربية المركزية- بفضل نزعات تاريخية متماثلة ومتزامنة إلى حد كبير، أهمها استتباب طور من أطوار تنظيم الدولة يمكن أن نطلق عليه عبارة الدولة البونابارتية. ولهذه الدولة بدايات في فرنسا في العهد الأخير من عهود ما قبل ثورتها الشهيرة، وهي بدايات عملت الدولة النابوليونية على غرسها وعلى نشرها في إسبانيا وإيطاليا وبولونيا، واقتدت بها حركة إنشاء الدول الأميركية اللاتينية المتمثلة بشخصية سيمون بوليفار الفذّة، كما قلّدتها وقلدت تنظيماتها وفاعلياتها الدول الروسية والألمانية الصاعدة والعثمانية ثم المصرية في القرن التاسع عشر.

تكمن جدّة هذه الدولة - وهي قد تمثلت لدينا في دولة التنظيمات العثمانية- في كونها دولة تدخلية في مجالي المجتمع والثقافة. فهي دولة قطعت صلتها مع النهج المتبع سابقاً، والذي ترك تنظيم المجتمع للفاعليات الأهلية وتنظيم الثقافة والتربية والقانون للفئات المختصة

بذلك، وجعلت من تقنين القوانين (على النهج النابليوني) ومن تنظيم العملية التربوية (الجامعات والمعاهد العليا، والمدارس كالليسيه في فرنسا والغيمنازيوم في ألمانيا والمدارس الرشدية في الدولة العثمانية) من اختصاص الدولة. كما جعلت من اختصاص الدولة رعاية الحياة الثقافية على وجه عام: من دعم الإنتاج الثقافي والنشر إلى إنشاء المتاحف.

وتلتئم هذه الفاعليات الثقافية والتربوية والقانونية حول قطبين؛ أحدهما المجانسة الثقافية والاجتماعية في اعتبارها القانوني، والآخر الإنتاج الثقافي المجتمع حول إيديولوجية دولانية قوميّة موحّدة، وللأمرين مكمل اجتماعي أساسي هو إنشاء نوع جديد من المثقفين الدولانيين والمدنيين- بمعنى الاعتبار المدني للمواطنة وليس الاعتبار الأهلي للانتماء إلى فئات أطلق عليها عبد الله العروي عبارة المستويات ما قبل المدنية الطائفية والمحلية وغيرها - المثقفين الجدد الذين أخذوا بالمعارف الحديثة والإيديولوجيات التطورية والحداثية، واتخذوا مركز المحور من العملية الثقافية على أنقاض سلطة المثقفين الدينيين، وفعلوا إيديولوجياً وإدارياً في جهاز الدولة، ومنها الأجهزة التربوية والقانونية وغيرها: ها هو الموضع الذي تكمن فيه العلمانية بوصفها حركة موضوعية، بغض النظر عن الأيديولوجية العلمانية أو الحداثيويّة التي لا تترتب بالضرورة على الأخذ بالمعارف العلمية وبالتنظيمات الحديثة للمجتمع والدولة، ولكنها تتسق معها وتتطابق موضوعياً مع حركتها.

يؤدي ذلك، في سياق التاريخ الفعلي، إلى جملة مفارقات. فلئن كانت العلمانية باعتبارها الواعي والمباشر مطابقة لرقي المجتمعات ومشكّلة الضامن الوحيد لإمكانها إعادة إنتاج هذا الرقي إنتاجاً محلياً ومنفتحاً على المستقبل، كونها ملمّة، على خلاف الفكر الديني والفكر البلدي، بالتاريخية، وضامنة بذلك لقدرة المجتمع على الاستقلال بمقدّراته، إلاّ أنها ليست دوماً شاملة لقطاع العقل والفكر في هذا المجتمع؛ نشير على سبيل المثال إلى العملية التحديثية البالغة الأهمية التي حصلت في الدولة العثمانية في عصر عبد الحميد، على إظلام إطلالته الأيديولوجية التي سلم السلطان زمامها إلى أبي الهدى الصّيادي وإلى الطرق الصوفية التي نظمها.

ولكننا إن عدنا ونظرنا ملياً إلى التجربة الحميدية، لوجدنا أن هذه الإطلالة لم تعدم أطيافاً أخرى، وعلى رأسها التشديد على مفهوم المواطنة العثمانية الذي بثته وتشبعت به المدارس وإدارات الدولة والجيش، فاستمر هذا الخط دون انقطاع إلى مفهوم المواطنة المنفصلة سياسياً عن الأصول العشائرية والطائفية في القوميتين التركية والعربية. والحال أن سياق المواطنة، ومحاولة الدولة عبر الأيديولوجية الدولانية التحديثية والمجانسة القانونية والتربوية، كان موضع التحديث الأساسي. ولما كانت مكملاته العقلية والثقافية علمانية في المصاف الأول، كانت العلمانية وما زالت موضع وعي التحول والترقي، وتالياً، موضع إمكان إعادة إنتاجه: فالعلمانية المكمل الأساسي لمحاولة

بناء الوطن على أساس يموضع المواطنة في مركز الصدارة، وقد أتى ذلك حكماً على حساب الولاءات الطائفية والعشائرية التي ضمنتها النظم القانونية المتقادمة، وفي سبيل حشد الطاقات الاجتماعية والسياسية والعقلية تجاه بناء الوطن المتقدم على حساب مجتمع الطوائف الأهلية والدينية والحِرَفيّة والاجتماعيّة.

نعود إلى حيث ابتدأنا هذا الكلام، ونقول إن العلمنة ليست خياراً أيديولوجياً بقدر ما هي واقع تاريخي موضوعي وعالمي في آن .

يستفاد من هذا أن الكلام عن استيراد النظم أو استنباتها، تبعاً لاستعارة فِلاحية متداولة، لا يفي بغرض فهم الظاهرة ولا تسجيلها، ولكنه كلام سجالي في مبتدئه ومآله، والحق أن مساجلة العلمانية، ومساجلة الواقع الذي تتطابق معه، من أهم مناهل الكلام على العلمانية والبواعث عليها وهذا ما سنلتفت إليه الآن.

— ٢ —

يحتج المستاؤون من الكلام في العلمانية عليها بأنها غريبة عن مجتمعاتنا، وأنها وليدة تاريخ آخر يختلف عن تاريخنا. وفي لب هذا الاحتجاج عبارة «الاختلاف» التي يتحتم علينا رفضها على الصورة التي تستخدم بها إن كان لنا إنصاف الواقع وعدم التحليق في علياء أيديولوجي مفارق. لاشك في اختلاف كل شيء عن شيء آخر. ولكن خطاب الاختلاف – وهو يتمايز من خطاب الخصوصية أشدّ التمايز– يتناول هذه العبارة على وجه مرسل ويتوقف عندما توحي

به من التفارق، وكأنما محطة التوقف الأولى هذه هي عين محطة النهاية.

بيد أن التاريخ لا يتوقف عند الاختلاف، ولا المجتمع، وإلاّ كان كل كلام في التاريخ والمجتمع كلاماً ممتنعاً، فلا يمكن التعبير عن المختلف بلغة مختلفة إن كان الاختلاف الصرف هو ما يفرّقهما. فإن التاريخ، ومادته الاختلاف والصيرورة، لا يُفقه إلاّ عبر مفهوم التمايز، ولا طريق للإحاطة بالتمايز إلاّ إن أحطنا بالتضافر والاتصال والتشابه والمشاكلة والتناظر، خصوصاً إن كنّا بصدد تاريخ كالتاريخ العالمي للحداثة الذي تكلمنا عليه أعلاه، يتسم بالتأثير والمثاقفة والخضوع والسيطرة ووحدة الوجهة والمسار، طوعاً وكرهاً. وإن ما يحصل في هذا التاريخ المركب من قوى سياسية واقتصادية واجتماعية هو صيرورات تتسم بالوحدة في الوجهة، وفي القوى المحركة، وبتمايز في أشكال الصيرورات المترتبة على هذه الوحدة؛ أما ما عدا ذلك فالاختلاف الصرف لا يفيد تصوراً للواقع بل هوى راغباً في التميّز التام، وهو تميز غير محقق ولا هو مرغوب إلاّ إن أردفناه إلى حركات التحرر والاستقلال الوطني إردافاً خطابياً وسجالياً: ولكن ما التحرر الوطني وبناء الأوطان الراقية إلاّ إقامة الدولة الحديثة المستندة إلى المواطنة وإلى الترقّي العلمي والثقافي، بإرادة وطنية محلية حرَّة؟ وهل يختلف نموذج الدولة الوطنية المستقلة المترقية عن الدولة الإصلاحية في القرن التاسع عشر وعن قراءتها النابوليونيّة؟

ولكن نقّاد العلمانية يصرون على القول بالفرادة، وبلزوم التفرد، وبالمشروع الحضاري المتكامل التام التميز، وبإحياء ما فات من التاريخ ومات، أو على الأقل بالتواصل معه وبمناجاته، وكأننا بصدد طقوس عبادة الأسلاف تُمارَس من قبل مراهقين متشوقين للاختلاف. بل وكأننا بصدد خطاب خيالي عن الاختلاف التام في عصر تشي وقائعه بالتشاكل، أي بهروب من الواقع نحو أحلام الصيف. وإن كان لهؤلاء النقاد الانتقال من سياق القول الملحمي إلى سياق الواقع التاريخي، نجدهم يستندون إلى القول بأن العلمانية نتاج للتاريخ الغربي، المفارق، ولصراع الكنيسة والدولة فيه، في حين أن تاريخنا - حسب زعمهم- لم يشهد صراعاً بينهما لغياب الكنيسة عن تاريخنا وواقعنا.

علّنا نباشر الكلام في هذا الأمر: ليس صحيحاً أنه لا يوجد في تاريخنا كنيسة، بل قد وجدت وما زالت توجد فيه كنائس عدة تابعة للطوائف المسيحية المختلفة، وعلى رأسها كنيستانا الوطنيتان، القبطية في مصر والأرثوذوكسية في الشام.

أما بالنسبة للإسلام، فصحيح أن الكنيسة غائبة بما هي سلك يتوسط بين الأسرار الربانية والمسيحانية وبين المؤمنين من الرعيّة، لكن هذا لا يعني على الإطلاق غياب سلك كهنوتي في الإسلام بالمعنى السوسيولوجي للعبارة. ذلك أن علماء الإسلام، خصوصاً منذ العهدين السلجوقي ثم الأيوبي وتالياً المملوكي، كوّنوا مؤسسة سوسيولوجية وعلمية وعبادية سيطرت على مجال التشريع والقضاء

ومجال العبادة ومجال التربية، وتميز أعضاؤها عن غيرهم من الناس بزي خاص وبامتيازات خاصة، وسيطروا على إدارة الأوقاف وأموالها.

ثم إنهم - كنظائرهم المسيحيين- مارسوا فاعليات سحرية في مجالات العبادة والولاية والتوسّل، أي فاعلية التوسط بين عالم الخوافي والعالم المرئيّ.

وهم- أخيراً وليس آخراً- يتسمون بعصبيّة أيديولوجية ومهنية تستند في شقها المهني إلى سلسلة الوظائف العبادية والإدارية والتربوية والقضائية المناطة بهم. وإلى أسسها التربوية في المدارس (وأول المدارس في البلاد العربية المدرسة النظامية في بغداد التي درَّس فيها أبو حامد الغزالي)، إضافة إلى المقالة الأيديولوجية الذاهبة إلى أن العلماء ورثة الأنبياء وخلفاؤهم بعد زوال دول الخلافة، والتي تفيد بوصاية هذه الطائفة- أو هذا الصنف، إن اعتمدنا هذه العبارة الصناعية والمهنية التي تستمد مصداقيتها من علم الاجتماع ومن اعتبار ابن خلدون العلم صناعة أو حرفة معاً- على العوام من الناس، أو على العلمانيين بالتعبير المسيحي الذي يفصل ما بين الكنيسة وبين ما هو خارجها، وعلى مسلكياتهم وعقائدهم. وأخيراً، علينا في هذا المقام القول- وهو مستفاد من علم الاجتماع- إنه لا قوام ولا استمرار في أي دين، عقائد وعبادات، إن لم يقم على حراسة تخومه وتراثه النصيّ والاعتقادي مؤسسة بشرية اجتماعية لها تاريخ، وإن هذا التاريخ، وإن كان تاريخاً للدين، إلاّ أنه تاريخ دنيوي وبشري.

يستفاد من هذا القول بأنه لا مؤسسة كهنوتية في الإسلام أن لهذا القول تاريخاً. ويمكن تحديد هذا التاريخ بأواخر القرن التاسع عشر الذي شهد تحولاً عن الأقوال والأوضاع الآنفة الذكر، ويمكن تخصيصه بمحاولة الشيخ محمد عبده الانتقاص من المؤسسة الأزهرية والانقلاب على عالمها العقلي، وهو الذي قال بأنه، حسب ما نقل عنه السيد محمد رشيد رضا، أمضى عشرين سنة يحاول -وهو يتكلم عن نفسه- أن «أكنس من دماغي وساخة الأزهر» دون أن ينجح نجاحاً تاماً حسب رأيه. ولقد تواترت هذه الموضوعة في القرن المنصرم - أي غياب المؤسسة الكهنوتية عن الإسلام- في وقت جعلت فيه الدولة العربية الحديثة- على شاكلة الدولتين العثمانية وسابقتها البيزنطية- من سلك العلماء ما يمكن اعتباره كنيسه دولة في إطار وزارات الأوقاف، فرعت هذه المؤسسة إدارياً، وتربوياً ومالياً، واستخدمتها سياسياً إلى درجة جعلت من أبرزها - وهي المؤسسة الأزهرية - كتلة سياسية واجتماعية وتربوية فاعلة اشتمّت السلطة ومارست بوتيرة متصاعدة وصاية على الحياة الثقافية والمدنية بعامة، بعد أن كانت فاعلياتها الاجتماعية والتربوية والقانونية والأيديولوجية قد همشت. ليس غريباً في ضوء هذا التهميش، أن تكون الأسر العلمية في دمشق في أواخر القرن التاسع عشر قد انتقلت بأبنائها من المدارس الدينية إلى المدارس المدنية الممهدة للعمل في أجهزة الدولة.

لم تكن ثمة صراعات بين الدولة والمؤسسة الكهنوتية الإسلامية وما تفرع عنها أيديولوجياً إلاّ في السنوات الأخيرة، وفي مصر على وجه

التحديد، مما أدى إلى صراعات وتصدعات داخلية في هـذه المؤسسة. ونضرب مثالاً على ذلك الصدام القريب بين شيخ الأزهر وجمعية علماء الأزهر، وفي وقت أبعد بين إدارة الفتوى المصرية وبين الأزهر، أو الصدام في الستينات بين بعض مشايخ الميدان والدولة السوريّة. في هذا الأمر نتفق مع مساجلي العلمانية، إذ أن هذا الأمر يختلف نسبياً بين المجتمعات العربية، والأوروبية، وتحديداً الفرنسية، حيث اصطدمت الدولة الجمهورية مع كنيسة بالغة الرجعية، وليّة للنظام الملكي البائد.

أما الصراع الذي أدى إلى بروز شأن العلمانية، أي إلى تقوقع المعممين الذين همشت، كما رأينا، فاعلياتهم التربوية والقضائية والأيديولوجية من قبل الدولة العربية السائرة في طريق التحديث، فقد كان بين المؤسسة الكهنوتية والمجتمع الآيل إلى الترقي والتقدم والصيرورة على صورة عامّة. وهذا أمر مشاكل لما حصل في أوروبا.

جاء هذا الصراع في جل مجالات الحياة: لم يشتبك الدينيون والعلمانيون في أوروبا طيلة القرنين الأولين المشكلين لبدايات الحداثة إلاّ لماماً وموضعياً. فقد كان رجال الكنيسة، وخصوصاً أعضاء جمعية يسوع (الجزويت)، مشاركين تمام المشاركة - بحكم احتكارهم السابق للمعرفة، ومؤسسة المعرفة لديهم- في بوادر الفكر العلمي. وقد يكون مفيداً هنا التذكير بأن نيقولاوس كوبرنيكوس كان رجل دين كاثوليكي، وذلك على الرغم من محاربتهم بعض العلماء كغاليليو وجوردانو برونو لأسباب تتعلق ببعض النتائج الميتافيزيائية المترتبة على

اكتشافاتهم ممّا مسّ بعض العقائد . كما كان جلّ العلماء الأوائل من المؤمنين، ليس با لله فقط، بل بالسحر أيضاً: كإسحاق نيوتن وروبرت بويل وغيرهما.

وجدير بالذكر أيضاً أن الكنيسة الكاثوليكية في القرن الثامن عشر أنتجت أدبيات كثيرة تحاول قراءة العلم في نصوص العهدين القديم والجديد، تماماً كما فعلت الإصلاحية الإسلامية بعدهم بقرن ونصف وما زالت. وما انقلبت الكنيسة الكاثوليكية على الفكر العلمي إلاّ بعد اندحار أثرها نتيجة للثورة الفرنسية. بيد أنها رجعت مؤيدة للفكر العلمي بعد أن فرض هذا الفكر نفسه على صفحة الحياة العقلية للمجتمع.

وما كان للكنائس الأوروبية إلاّ محاربة الإلحاد، ومحاربة التحولات الاجتماعية- التربوية والعقلية وغيرها التي كان من شأنها تهميش السلك الكنسي في الفعل الاجتماعي. ولكن في جميع الأحوال، كما في التاريخ العربي الحديث، ثبتت العلمانية في الفكر والمجتمع دون أن تخوض بالضرورة معركة مع الكنيسة التي فقدت مواقعها الاجتماعية بفعل الصيرورات الاجتماعية التي تجاوزتها، ونشوء مؤسسات مدنية صارت حاكمة لقطاعات الفكر والثقافة والسياسة.

والحال أن العلمانية في التواريخ المختلفة لم تكن مناهضة للدين، بل كانت مهملة له. ولذلك جاءت مواقف الدينيين دفاعية، رانية إلى أوضاع فاتت، عدوانية ضد المجتمع في فترات ضعفه أو فترات

الاستقواء بقوى خارجية، مشجّعة للنزعات المحافظة والرجعيّة على العموم، جاعلة من العلمانية - التي فهمتها على أنها اتجاه نحو تحييد الدين وتهميشه في الحيوات العقلية والتربوية والاجتماعية - مثلبة وقضيّة سجالية، في وضع يتسم بعلمنة الحياة على وجه فعلي، وبانكماش مساحة الفعل والقول الدينيين، و الفعل والقول المدني الذي سيطر عليه الدينيون. وهو وضع يتسم- استطراداً - بانغلاق هذا القول وهذا الفعل على مجالات اجتماعية محدودة، طرفيّة في معظم الأحيان بالمعنيين الجغرافي والاجتماعي، وبانسحاب الدين في مجال العموم الاجتماعي إلى مجال الخصوص الفردي، العبادي والاعتقادي، الذي لا نتائج اجتماعية وسياسية فعلية له إلاّ ما اندرج من الطقوس الدينية في الطقوس الاجتماعية، كالزواج والأعياد والمعموديّة والختان والجنّاز والدفن.

وعلى الرغم من وجود تيارات إلحادية مناضلة، لم تكتسح هذه صفحة المجتمع، بل بقيت مختصة بفئات اجتماعية معينة - أرستقراطية في القرن الثامن عشر، وسياسية- اجتماعية- ثقافية في حداثوية القرنين التاسع عشر والعشرين. أما عند الكافة، فجرى مبدأ « الدين لله والوطن للجميع » وكانت العلمانية صورة الصيرورة التاريخية للأزمنة الحديثة، فجاءت هذه العلمانية ضمنيّة دونما جلبة ودونما وعي فعلي بالذات إلاّ في الأوضاع التي أدّى فيها خروج الدينيين عن الاستكانة للواقع ومجاراته إلى نهج أيديولوجي تعبوي وعدواني ضد

الواقع. وقد كانت تلك الصورة ما وسم تاريخ القول العلماني في ديارنا العربيّة، عندما وجد الدينيون، وفي مصر على وجه الخصوص، بمؤسستها الأزهرية وبالتيارات السياسية والأيديولوجية التي أسسها محمد رشيد رضا، وعلى رأسها جمعية الإخوان المسلمين، التي رأت في الواقع العلماني للصيرورة الاجتماعية والفكرية ليس واقعاً مشهوداً فحسب، بل نقيضاً موضوعياً لها. والحال أن انتقال القضية إلى نصاب الخطاب الأيديولوجي بمبادرة من أرباب الشعائر والوظائف الدينيّة، هو ما أدَّى إلى بروز العلمانية كقضية اجتماعية وفكرية وسياسية.

تأسس هذا الهجوم في بدايته على مسائل تفصيلية ثم توسع ليشمل مساحة أيديولوجية عامّة عندما أصبح– مع حركة الإخوان المسلمين وما تفرَّخ منها من حركات سياسية – برنامجاً شاملاً لنقض وجهة الصيرورة التاريخية لتنظيم الحياتين السياسية والاجتماعية تنظيماً قائماً على ما توهم أنه تراث الإسلم استناداً إلى برنامج يعتبر الحياة العامة، بعبارة الشيخ الراحل محمد الغزالي، بمثابة «العبادات الاجتماعية». وتركزت هذه المسائل التفصيليّة الأولى للسجال الديني ضد الواقع الاجتماعي المتحوّل على مسألتين أساسيتين في مصر، بزخم يضارع ما كان للدينيين فيها من إمكانيات مؤسساتية (ومن دعم سياسي من القصر في الوقت الذي رمى فيه الملك فؤاد، عبثاً، إلى نيل مقام الخلافة المتقادم بعد إلغائها في تركيا الكماليّة): الدفاع عن العقيدة على تصور متخشب لها، والهجوم على ما دعي بالتفرنج، وخصوصاً فيما يتعلق

بتحرير المرأة من الحجاب ومشاركتها في الحياة الاقتصادية والاجتماعية واختلاطها بالرجال، وهي قضية أصبحت علماً على التضاد بين الدينيين وغيرهم.

ثم توسع مجال الهجوم إلى القول بضرورة تنظيم المجتمع تنظيماً شاملاً على أساس من الشريعة الإسلامية. ولئن كانت مصر مركز هذه التحركات الأيديولوجية، إلاَّ أنه كانت لها بعض التداعيات في سورية ولبنان، بزخم أقل وبنتائج اجتماعية قد لا تذكر. وعلينا الإشارة هنا إلى أن هذا الصدام انتقل في مصدره الديني من العلماء إلى صنف أعرض من قوى المجتمع، وهو القوى الإسلامية المدنية. ذلك أن الدين المسيَّس باعتباره معين وجود الماضي المفوّت ومعمل الخيال الأيديولوجي الماضوي والغريزة المحافظة في بعض فئات المجتمع في نقد التاريخ ومحاولة نقضه، قد انتقل من المؤسسة الكهنوتية إلى الانتظام في حركات سياسية وأهلية انتظمت على شاكلة الأحزاب، وانتقلت في اعتراضها على التاريخ من مجال المجتمع إلى مجال السياسة العامة، جاعلة من كل تحول اجتماعي مطابق للتاريخ مثلبة تستدعي السجال، ثم العنف. ولعل عنف الحركات الإسلامية ضد المجتمع ومقداره المتزايد سجالاً في البداية، ثم إرهاباً في مصر وسورية، وترويعاً ومذابح ودماراً في الجزائر، من أبلغ الدلائل على خروج هذه الحركات وبرامجها السياسية والاجتماعية عن صيرورة تاريخنا الحديث، وعلى محاولة قسره على الانتظام في قوالب لم تعد ملائمة.

فلو كانت مجتمعاتنا ما زالت قائمة على ما يخيَّل لهذه الفئات من نظم وسجايا، لما كان العنف بل العنف البالغ ضرورياً ولا مطلوباً.

نعود إلى المجال الأول الذي ذكرنا- مجال الدفاع عن العقيدة. فقد تركز الهجوم الديني على إعمال العقل في مجال التراث، مما أدى إلى جملة قضايا - مستمرة- لعل أشهرها قضايا طه حسين وعلي عبد الرزق ومحمد أحمد خلف الله ونصر حامد أبو زيد. تلك قضايا معروفة وليس لدينا المجال هنا للخوض فيها بأي تفصيل يذكر، عدا القول إن الباعث السجالي فيها أدَّى إلى انكماش العقلانية في الخطاب الديني وتعطيل مقدرة هذا الخطاب على التجدد وعلى الإصلاح الفعلي، في ضوء المعارف والصيرورات الحديثة، على الرغم من محاولات الشيخ محمد عبده والسيد محمد رشيد رضا، في أول أمره، إلى إصلاح النظر في أمور الدين على نحو لا ينافي المعلوم واليقيني من المعارف والتنظيمات الحديثة. والحال أن عبد الرازق وخلف الله وأبو زيد لم يجددوا تجديداً منهجياً فعلياً، بل ساروا على سنة الشيخ الإمام دون الخروج على العقيدة. وجاء الخطاب السجالي الانكماشي الذي ذكرنا، قامعاً لإمكانيات التطور في الفكر الديني لدينا. ونحن نرى في تراجع فكر السيد رشيد رضا وفي محطتيه الفكريتين نموذجاً متميزاً لهذا. لذلك جاء هذا الخطاب السجالي تبسيطياً تكفيرياً تسفيهياً بوليسياً، لم يمارس الاحتجاج بمعناه الفعلي، بل قام على الاستشهاد القطعي بنصوص أخذت حرفياً دونما تفقّه لتاريخها ولا لتاريخيتها.

أما على الصعيد الاجتماعي، فأخذ هجوم الدينيين وجهة تعبيبيّة،

مستندة بدورها إلى نصوص لم تفقه، آخذة من مكامن المحافظة الاجتماعية مداداً هو إلى الغريزة أقرب، هجوماً اتخذ من قضيّة المرأة موقع المحور الرمزي لانقضاضه على نظام الحداثة وصيرورة التاريخ التي، كما أكدنا مراراً في الفقرات السابقة، استقلت عن الدين كسلطة اجتماعية وفكرية وسياسية دون أن تخرج عليه كاعتقاد شخصي.

لن نتناول هنا تاريخ هذه الهجمة ومحطاتها، ولن نخصص بالنقاش كيفيّة تناولها لقضية المرأة على أهمية هذه القضيّة التي نعتبرها رمزياً وموضوعياً إحدى أهم مفاتيح ومؤشرات الرقي في المجتمع. إن ما سنعمد إلى تناوله في الفقرات التالية هو المحطة الأخيرة لهذه الهجمة، وهي المحطة التي ابتدأت منذ السبعينات، والتي رأت في العلمانية نقيضاً لواقع المجتمعات العربية، وشأناً مستورداً من الغرب العلماني الكافر- تلك المجتمعات الموسومة بالإسلامية وبالمتدينة سليقة وطبعاً، المنافرة جوهرياً للدعاوى العلمانية، بل والتي يعزى إليها من قبل الخطاب الإسلامي السياسي التميز بالقوام الشرعي للحياة، بحيث يصبح شعار « تطبيق الشريعة » استعادة لقوام طبيعي وغريزي لدى العرب، والإقرار بالعلمانية ممارسة سلطوية من قبل استعمار ثقافي يعين محلياً بدول تسلطيه مفارقة للمجتمع وغريبة عنه.

— ٣ —

نرى أن التناول الأنسب لهذه الدعاوى هو التناول الأيديولوجي. ذلك أنه يتضح مما سبق أن العلمانية واقع موضوعي، ترتب على

تنظيمات الدولة والمجتمع والفكر والثقافة في عصر الحداثة، قد ضرب في مفاصل حياتنا الحديثة والمعاصرة، دون أن يترتب على ذلك بالضرورة وعي منهجي وعام بما حصل، ودون أن تترجم العلمانية ترجمة مناضلة منافية للفكر والتنظيم والسلطة الدينية أدى ذلك إلى قدر غير قليل من الاضطراب في الفكر العربي الحديث، الذي ما زال مراوحاً بين الوعي والخيال والتمني والإقدام والإحجام، والمباشرة والتمنّع، مما يشي باختلال وبعدم تبنين قطاع الفكر في التاريخ العربي الحديث على وتيرة متسقة مستمرة، متمايزة تمايزاً نسبياً عما تفرضه السياسة من ضرورات سجالية مباشرة.

تجدر الإشارة أولاً إلى جملة من الظروف التي أدت إلى انتشار هذه المقالات في العلمانية إلى أطر ثقافية وسياسية ليست بإسلامية الهوى في السياسة، وتالياً لانتشار الخطاب الإسلامي خارج أطره التنظيميّة، مستتبعاً جملة خطابات قومية ويسارية تحت عناوين كالديمقراطية والعداء للاستعمار .. - الاستعمار الذي حوّل في مخيال هذه الأقوال من قوة معيّنة اقتصادية وسياسية إلى صورة شيطانية متعالية على التاريخ ومقيمة فيما يدعى بالثقافة. ولعل أجدر ما يقال في هذا الصدد أن هذه النظرة إلى مجتمع ثابت جامد متحجر على تاريخ فائت، مجتمع قائم في الطبع والسليقة وليس في التاريخ، نظرة مستفادة من استنتاج انطباعي غير متروّ، من جملة ظواهر اجتماعية مستجدّة لا يمكن إنكارها. من هذه الظواهر تنامي الحركات الأصولية المعزوة إلى

الطبيعة الاعتقادية للمجتمع والمتعالية على التاريخ، الفالتة منه. ومنها تنامي التدين الشخصي، كالقيام بالشعائر، والحجاب واستخدام العبارات الدينية في الفكر السياسي وفي الفعل الاجتماعي). من ذلك، على سبيل المثال، استخدام عبارة " الحرام" لما كان يوصف بالعيب. ومنها الاشتطاط الوسواسي في شؤون الدين عند بعض الأفراد والجماعات وبعض مظاهر الهستيريا الجماعية، كموجات الإغماء لدى طالبات المدارس المصرية والفلسطينيّة. والحال أن العرب لا ينفردون بالهستيريا الجماعية، ويمكن أن نذكّر في هذا المقام بظواهر تاريخية مشابهة: من المكارثية والعداء للشيوعية في أميركا وأوروبا إلى العداء للسامية في ألمانيا الهتلرية، إلى موجة الرعب التي انتابت بعض مناطق فرنسا في الفترة الثورية، إلى ملاحقة النساء وحرقهن بتهمة ممارسة السحر والاتصال الجنسي مع إبليس في كافة أرجاء أوروبا بين القرن الخامس عشر وأوائل الثامن عشر. ذلك أن الهستيريا الجماعية تسم ردود فعل جماعات كثيرة في فترات الأزمات وخصوصاً الأزمات القيمية المتضافرة مع التحول الاجتماعي السريع وموجات الإفقار والهبوط الاقتصادي.

ثمة نقطتان جديرتان بالاعتبار هنا، تتناول الأولى مصداقية القول بأن مجتمعاتنا مطبوعة على التدين، والقول التالي عليه بأن المتدين حكماً صاحب هوى ديني في السياسة والمجتمع- وأعتقد أن بين المقالتين مسافة بعيدة جداً .

والثانية: الخطاب الإيديولوجي الباعث على هذا القول، والذاهب إلى أن المجتمعات العربية ثابتة على قواعد سلوكية وعقلية وتنظيمية لم تمسها تحولات القرنين الماضيين. علينا توخي التحديد، والإعراض عن الأحكام والتصورات العامة والسريعة والمسبقة بشأن وقائع المجتمع. فإن الكلام عن " الجمهور" المتسم بطبائع ثابتة – دينية في هذا المقام- يفترض تصوراً لهلام مجتمعي، ويفرض على هذا الهلام فصيلة من الخصائص، عنوانها الدين، دون الاستناد إلى تقصٍّ سوسيولوجي عيني، يعيّن لنا عمل الدين في الحياة العامة، ويحدد لنا التباينات والتناظرات والتفاوتات في هذا الشأن بين الفئات الاجتماعية والجغرافية المختلفة. كما أن هذا التقصي- لو تم – كان بإمكانه إفادتنا بالعلاقة بين واقع المجتمع بآلياته وفئاته وبين الدين بمعانيه ومجالاته ومؤسساته المختلفة- العقائدية والشعائرية والأخلاقية والاجتماعية والثقافية، وبرصد مجالات العلاقة بين الاعتقاد وبين التدين المظهري والاستعراضي. ولعل مما يفيد بهذا الصدد التذكير بدراسة اجتماعية ميدانية تمت مؤخراً في دمشق، أفادت بأن نسبة مرتفعة من المتحجبات حديثاً اتخذن هذا القرار لأن اللباس الموحد الذي يفرضه الحجاب يوفر عليهنّ ضغوط مصاريف الملبوسات والموضات المتجدّدة.

لاشك أن ثمة استسهالاً في تعريف المظاهر وحملها على جوهر تاريخي متخيل يسمى الهوية تارة والأصالة تارة أخرى، في سياق

خطاب أيديولوجي حول المجتمع يحجم عن النظر المتأني إلى ما يتكلم عنه. ولا شك في أن هذا الاستسهال، وهذا الحمل للمجتمع على الخيال، يترتبان على أوضاع متجددة. فما كان خطاب الهوية ولا خطاب الأصالة - والعبارتان رخوتان مفهومياً، على طنينهما ورنينهما الملحمي- سائداً إلاّ في أوساط هامشية إلى وقت قريب، كما يذكر - دون شك - كل منا ممن وعى فترات تاريخنا السابقة في منتصف السبعينات؛ ولا كانت مظاهر التدين منتشرة كانتشارها اليوم، ولا الدعوة إلى ما يدعى بتطبيق الشريعة.

لتلك التحولات أصول، فهي بنت ظروفها وليست «عودة» إلى سليقة اجتماعية، إذ أن لها أصولاً مباشرة في السياسة وفي المجتمع، وأصولاً في خطاب أيديولوجي محافظ متمدد. وهي وثيقة الصلة بتجربة الدولة الوطنية الاستقلالية التي استمرت على الدور التمديني والتحديثي للدولة التنظيماتية في القرن التاسع عشر. كانت تلك فترة تفاؤلية إيجابية من تاريخنا لم تحاول أن تحتجب عن الواقع ولا أن تلعب «الغميّضة» الأيديولوجية هذه مستخدمة عبارات لا مؤدىً فعلياً لها كالهوية والأصالة. وإن ذكرت عبارة الأصالة في ذلك الوقت، فإنها كانت بالإشارة إلى القوى الاجتماعية الفعلية -لا المتخيّلة- المستنهضة إلى مكامن الفعل وليس إلى مواضع التمني.

إن تجربتنا في المراحل القريبة من تاريخ هذه الدولة الوطنية عكست واقع استمرار الحقبة الوطنية مع ما سبقها من محطات في

تاريخنا الحديث، من تنفيذ متفاوت الفاعلية لآليات الحداثة المؤسسية والعقلية والثقافية. وإن القول المتداول اليوم، وفي أوسع الأوساط شرقاً وغرباً، من أننا جوهرياً مسلمون، وعلينا بالطبع وبالتالي أن نعود إلى الإسلام متمثلاً في الشريعة لحل جميع ما نواجهه من مشاكل، ومن أن العلمانية شأن خارج على تاريخنا وشيمنا وواقعنا وسجيتنا: إن هذه الأقوال لا توافق حقيقة تاريخنا الحديث، بل هي مقالات مبتدعة تجنح ببعضنا إلى أن يركن إلى تحكيم الخيال في النظر إلى الواقع، وإلى مجاراة الصوت الأكثر ارتفاعاً وجلبة في تصوره للماضي القريب ولاستمرار هذا مع ماض بعيد متخيل هو الآخر، وإلى تفعيل بقايا العقلية الخرافية الدينية في تربيتنا.

فما الذي يجعلنا نعيش خياراً يعاكس الواقع، واقع انقطاعنا عن ماضينا البعيد؟ وما الذي يدعو بعضنا إلى الالتفات عن دنيوية دنيانا، بل وعن دنيوية ما يراد لنا أن نعتقد أنه الدين؟ ولماذا يزداد إقبال الناس على الادعاء الذاهب إلى أن لا حلول لمشاكلنا المتكاثرة إلاّ بما يعتقد أنه " العودة" إلى أصول، هي أصول الإسلام كما يراها الخطاب السياسي الإسلامي؟ ولماذا تنحسر المقدرة العامة على تفكيك هذا الزعم الأخير؟ ولماذا لا يرى الكافة- أو لا يقول الكافة ما يرون- من أن هذا الزعم ليس إلاّ أسلوباً لتوسل الدنيا بالدين، ومشروعاً للاستحواذ على السلطة باسم سلطة أعلى من سلطة الشعب والمجتمع والتاريخ، سلطة إلهية لا يترجمها إلى واقع سياسي إلاّ

المنظمات السياسية التي تدعي احتكار الصواب والحق الدينيّين؟ وأخيراً، لماذا يجري وأدُ العقل النقدي والقبولُ بالمقالة الذاهبة إلى أن إقامة دولة إسلامية أو مجتمع إسلامي ليس إلاّ التعبير السياسي عن طبيعةٍ إسلامية للمجتمع العربي، طبيعة تسبق التاريخ وواقع المجتمع المتحول والمعقّد؟.

ليس هناك ثمة معنى محدّد في القول بأن لسورية مثلاً هوية إسلامية: لا نقول ذلك لنؤكد على التنوُّع الطائفي لسورية الطبيعية فقط، أو للإشارة إلى صعوبة وتعقيد أي كلام عن الهوية: لا شك في أن المسيحية العربية، وخصوصاً المسيحية الشرقية، قد أخذت الكثير من الإسلام، تماماً كما أن إسلامنا التقليدي- العثماني- كان بدوره قد امتص من محيطه طابعاً بيزنطياً لا شك فيه، تمثل في التنظيم الديني وفي علاقة الدين بالدولة على وجه الخصوص. فأين المسيحية الصافية الأصيلة؟ وأين الإسلام الأصيل؟ ليست العادات الاجتماعية ولا الفولكلور الديني الممارس يومياً بالأمور الدالّة على الإسلام بصورة حصرية، ولو أن الإسلام في تواريخه الكثيرة وفي مساراته المختلفة قد طوَّب لنفسه الكثير من هذه وربطها بأصوله بأن سمّاها إسلامية: أما في واقعها، فهي من الدنيا، من الدنيا العربية السورية التي يشترك فيها كافة الناس بوصفهم مواطنين في تاريخ معاصر، والتي يعود الكثير منها إلى ما قبل الإسلام. وإذا كان لنا أن نتكلم عن الأولويات الزمانية كمعيار للأصالة، لجاز لنا القول بأن سورية مسيحية في

الجوهر، لأنها كانت مسيحية عربية قبل أن تكون مسلمة متعددة العناصر، عربية وتركية وشركسية وكردية وغيرها. بل يمكن القول إننا لو استثنينا الأعراب- ولا علاقة لهؤلاء بالعروبة بمعناها السياسي والثقافي- لوجدنا أن أصفى السوريين عروبة هم المسيحيون، مسيحيو حوران ومسيحيو جبل لبنان من الموارنة الذين- حتى أمسٍ قريب جداً- تباهوا بأصولهم اليمانيّة.

إن شأن الهوية بالغ التعقيد. وليس لأي فرد أو مجتمع هوية واحدة حصرية تستمر ولا تتحول، وتتجانس دون تنوع في داخلها. لا يمنع هذا على الإطلاق اشتراك المواطنين في صفة المواطنة، أي الانتماء لجماعة سياسية، وإن القول بأن لمجتمع ما هوية حصرية واحدة قائمة على الأصول البيولوجية من عشائرية وطائفية ليس وصفاً لهذا المجتمع، بل هو قول مشروع سياسي يروم الاستحواذ على المجتمع هذا باسم هذه الهوية، وأن يستبد به باسم هذه الهوية إلى أبعد غايات الاستبداد، وهذا أمر مشهود في إيران وفي السودان وهو أمر تعاني أقطار عربية أخرى من وعيده.

نعود الآن إلى انحسار الواقعية التاريخية وتراجع الملكات النقدية في النظر إلى أمور السياسة والمجتمع ممّا ذكرت. لن أتناول الأزمات الاقتصادية والاجتماعية المفضية إلى توترات بالغة الحدة، تنتج عنها تعبئة اجتماعية واسعة وحركات سياسية يوتوبية إسلامية المسمّى: وسأركز - على ما يبدو- على هذه الحركات وكأنه تأكيدٌ لهوية

إسلامية حصرية للعرب، وما يترتب على ذلك من نسيان لواقعنا العلماني الذي تكلمت عنه.

قامت الحقبة الوطنية في ظروف قاهرة من الحصار، وكان من أهم عناصر الحصار المحلي العربي، محاولة صياغة إيديولوجيا إسلامية لمناقضة القومية العربية فيما يمكن أن نسميه بـ "حلف بغداد الثقافي". فوسمت القومية العربية والاشتراكية بالإلحاد والكفر والخروج عن سجايا السلف وخيانة أصالة المجتمع، بل أحياناً بالتهتك والإباحية، وكان من أعلام هذا الهجوم محمد جلال كشك من المصريين وصلاح الدين المنجِّد من السوريين، وجريدة الحياة في عهدها الأول. وقد تلاقى هذا الخطاب التسفيهي مع كتابات أميركية في أكثرها حول كون الإسلام العنصر الأساسي في "احتواء" الشيوعية تنفيذاً لمبدأ ترومان الشهير، وتمكن الإشارة إلى كتابات والتر لاكور LAQUEUR على وجه الخصوص، وإلى السياسة حيال أفغانستان في السنوات الأخيرة. وكان من عناصر الإستراتيجية الدفاعية للدولة الوطنية، خصوصاً في مصر، الإكثار من تداول العبارات والمفاهيم الدينية في المجال العام، وتقوية عضد الأزهر وتحويله إلى مؤسسة عالمية المدى. وقد تمادت الدولة الوطنية– خصوصاً في مصر وفي الجزائر لاعتبارات أخرى– في هذه الديماغوجية الشعبوية، حتى وظفت وسائل الإعلام (في عهد السادات وبعده على وجه الخصوص) لتسميم الجو الثقافي بثقافة مغرقة في الإظلام، معادية للتقدم وللعقلانية والتفتح، تحكي عن

الجن والعفاريت والحلال والحرام والحجاب وتستذكر سلوك أشخاص ماتوا منذ قرون طويلة نماذج لسلوكنا. وتضافر هذا التحول في أواخر السبعينيات وفي الثمانينات مع توسّع إعلامي طاغٍ للإسلام النفطيّ ونشوء أعداد كبيرة جداً من الأطفال العرب في المؤسسات التربوية العائدة للدول النفطية، ومع توسع غير مدروس في الجامعات العربية التي أضحت تفرّخ أعداداً كبيرة جداً من أنصاف المتعلمين. ورأينا في السنوات الأخيرة كيف تحولت عناصر هامة من ثقافة القومية العربية باتجاه تمثّل الخطاب الديني أو بالأحرى باتجاه إعادة صياغة الخطاب القومي بلغة دينية، عسى أن يفلح تملق الجمهور في اكتساب الشرعية، كما يحدث في العراق.

وفرت الدولة الوطنية بذلك بعضاً من الشروط الإيديولوجية والثقافية المناهضة لها، والمعاندة لموقعها التاريخي التنويري الأول الذي بني على أساس قرن أو أكثر من التحول الاجتماعي والثقافي الأكيد مما أسلفت القول عنه، إذ أزاحت الموقع الجانبي للخطاب الديني في أمور السياسة والمجتمع حيث كان عاضداً للخطاب الحداثي، وتحوّلت به إلى المركز، واتخذت عدَّةَ التَمَشيُخ، حتى في تونس في بدايات العهد الحالي، ولو أن الدولة التونسية لم تتمادَ في هذا الأمر كغيرها. ولم تَعبُر دول أخرى بعد- مع أنها تعتبر نفسها دولاً تقدمية- الحاجز الحداثي. بهذا فقد كانت ديماغوجية الدولة المتمشيخة عنصراً هاماً، بل وأساسياً، في جعلنا نتخيل واقعنا على غير ما هو، على أنه

إسلامي، على أن مجتمعاتنا إسلامية في الأصل والجوهر. وبذلك فقد عضدت المقالات السياسية -ذات المنشأ في حلف بغداد الثقافي كما رأينا- عضدت المقالات السياسية الذاهبة إلى أن كون معظمنا مسلمين، إنما يؤدي بنا إلى حتمية الحل المسمّى إسلامياً لمشكلاتنا- هذه المقالات التي ترتّبُ على كون أكثرنا مسلمين، النتيجة غير الطبيعية على الإطلاق وغير البديهية، وهي أن المسلم إسلاميٌّ سياسياً واجتماعياً. لا استنتاجَ فعلياً هنا: إن الإسلام اعتقاد وعبادة وسلوك شخصي لمن يشاء، والسياسة الإسلامية شأن آخر كلياً، ولا يملأ المسافة الكبيرة بين هذا وذاك إلاّ توسّل الدنيا بالدين، وابتزاز المشاعر الدينية لأغراض دنيوية- أي علمانية.

عن غزل النسيان- نسيان تاريخنا الحديث- والحملة على علمانية تاريخنا الحديث، نشأ في المخيلة العامة- بل والعاميّة - نزوعٌ نحو المبالغة في الاعتبار الإسلامي لمجتمعاتنا العربية، وكأن الإسلام شأن واحد غير متحول، باد للعيان، وأن المسلمين حكماً مغرقون فيه. هذا على الرغم من أن الإسلام اليومي للناس ليس إسلاماً مناضلاً، وليس إسلام حدود قصوى متزمّته، بل هو إسلام مُعاش، لا يرى ضرورة لاستثارة الجلبة، ولا للإغراب والإغراق في مظاهر التميّز والشذوذ ؛ السلوك واللباس والقيافة، ولا هو مما سيجد لاحقاً في الوعو الخلاصية ولا في المسرح السياسي الديني- كالعقوبات الهمجية مر قطع ورجم- إشباعاً لجوعه أو فتحاً لمجالات العمل أمامه أو حلا

لانسداد أفق الحراك الاجتماعي. فإن المسلم العادي يطلب الخبز ولا يعطى إلاّ الإيمان، ولن يشبعه الإيمان لفترة طويلة، بل هو أفيون يُعطى في وضع من القنوط والجوع وانهيار القيم في الحياة العامة والخاصة.

ليست الدولة الوطنية ولا حلف بغداد وحدهما المسؤولين عن تراجع الواقعية وإضفاء المصداقية على الوهم. فلا شك أن من أهم العوامل التي أدّت بنا إلى هذه المبالغة في الاعتبار الديني لواقعنا، هو أننا نشاهد من البرامج التلفزيونية أكثر مما ينبغي. وأشير بذلك إلى البرامج الإخبارية العالمية، وإلى المادة المرئية التي توفرها لملايين المشاهدين في العالم العربي. ففي هذه البرامج مبالغة في الاعتبار الإسلامي للعرب، مما يجعل من بعض الظواهر الهامشية في واقعها أموراً مركزية في الخيال. فإن أراد برنامج تلفزيوني غربي إضاءة ما يحصل في بيروت مثلاً، نراه يرينا بمناسبة أو بدون مناسبة مظاهرات ومشاهد مثيرة وقديمة من ضاحية بيروت الجنوبية؛ وإن أراد عرض لقطات حول القاهرة، اختصر هذه المدينة المدهشة إلى حنطور تجره البغال أو إلى صفوفٍ من المصلين؛ وإذا عالج قضية المهاجرين العرب في فرنسا، أرانا المصلين في شوارع مرسيليا.

الحق أن هناك تضافراً قد يبدو عجيباً بين الخطاب الأصولي وبين الخطاب الغربي العامي أو حتى الخطاب العالِم أو المتعالم. فالاثنان يستندان إلى إبراز مظاهر الإغراب والانفصال والخصوصية. وليس هذا بالأمر الجديد، بل هو يعود للقرن الماضي. إلا أن مجال الجدة في

العقد والنصف الأخيرين هو أن الخطاب الغرائبي EXOTIQUE الغربي عنّا جاء في إطار ما سمي في العهد الريغاني بمحاربة الإرهاب، وفي إطار تنامي اللاعقلانية السياسية ذات المآل العنصري في أوروبا وأميركا. هناك تقابل موضوعي أكيد بين الخطابين الغرائبيين، الإسلامي (في الخطاب عن الذات)، والأوروبي العنصري والليبرالي الساذج (في الخطاب عن الآخر): كلاهما أصولي، انغلاقي، أسطوري تاريخياً، وليس غريباً أن يكون JEAN MARIE LE PEN قائد الحزب العنصري في فرنسا نصيراً صريحاً للأصولية الإسلامية، بل القرين الطبيعي للجبهة الإسلامية للإنقاذ.

ليس الخطاب الغرائبي بالأمر الدال على واقع، بل هو ميكانزم- في هذا العقد- للفصل بين شمال غنيّ مسيطر، وجنوب مُؤطَّر بالخصوصية والغرابة والبربرية. ولئن كانت عبارة "المجتمعات النامية" تطلق على ميكانزم الفصل هذا في العقود الماضية، فإن الخصوصية المدعوة " خصوصية ثقافية" تؤخذ اليوم علماً على تسوير أوروبا، وعلى نزع إمكانية العمل التاريخي عنّا، وعلى القضاء علينا بالانحصار في خصوصيات ماضوية تقينا من الرقيّ ومن تهجين الأصول. أي إنها تقينا من إمكانية إدراك الواقع وسبل الترقي، وتستثير فينا الحميَّة إلى ما انقرض وإرادة إعادة إنتاج المتخلف والنكوص إلى ما انقضى وولّى وتقادَم.

يراد لنا الغرق في وهم الخصوصية والمجد، والخروج على مسيرة التقدم، ونسيان الواقع- واقع تاريخنا الحديث- بما فيه من إيجابيات،

ولا يراد لنا أن نرى إلاَّ السلب والنقص في أنفسنا وأن نوطن أنفسنا عليه، حتى نراوح بين القنوط من جهة، ودكتاتورية الدينيين من جهة أخرى، التي يرى فيها الكثير من الغربيين، على اعتبارها أصالة مزعومة لنا، شكلاً سياسياً مناسباً لسجايانا.

ولعل من أكثر الأمور التي تحز في نفسي في هذا الخصوص هو جنوح رهط من اليساريين السابقين والقوميين المحبطين، وطيبي النية السذج المسايرين، والفهلويين على سذاجة من غير الإسلاميين، جنوح هؤلاء إلى اعتبار أسس خطاب الأصالة التي تكلمت عنها أموراً محققة، أي القبول الضمني بتقابل الصياغة الإسلامية للسياسة والمجتمع الموسوم بالإسلامي، والاعتقاد الواهي بأنهم بقبولهم هذا إنما يجعلون لأنفسهم دوراً سياسياً ويحققون طموحات ديماغوجية سيكونون هم أوائل ضحايا نتائجها.

وقد ازدادت هذه الاتجاهات تعمقاً في السنوات الأخيرة في سياق عالمي يعرف بالعولمة. وليست العولمة بالشأن الجديد، بل إنها انتقلت في طور وصفنا بعض سماته في الصفحات السابقة، إلى طور جديد، وحشي الرأسمالية والغطرسة العسكرية. فقد كانت العولمة في فترتها الأولى، على ما فيها من علاقات سيطرة، قد أنتجت مفاهيم كالتنمية والاستقلال والترقي وغيرها، وعلى إناطة الدولة التحديثية بفاعليات التخطيط ومكملاتها التربوية والثقافية. ذلك أن العولمة التي نراها تنقضي قامت على أفكار التنوير والتنمية والتحديث على صعد الحياة كافة، بل على اعتبار الترقّي عملية تاريخية شاملة ومتكاملة.

أما الشكل الجديد من العولمة، فإن عماده في الجنوب ما هو إلاّ التخلّي عن التنمية الاقتصادية وأدواتها الاجتماعية والثقافية والعقلية والمعرفية، التي تشتمل على التحديث الاجتماعي وعقلنة الحياة الذهنية واكتساب المعرفة التقنيّة القادرة على إعادة إنتاج نفسها محلياً. وإن عناصر الاختلال بل الانهيار في نظم التعليم المدرسي والجامعي العربية وانحطاط المدارك العامة، أمور معلومة ولا حاجة لتكرارها. وينطبق هذا الكلام أيضاً على النكوص إلى الثقافات والمعتقدات الخرافية، والزيادة في بثّها في أجهزة الإعلام الرسمية، والتوقف عموماً عن الخجل من الجهر بها. وما هذا التخلّي عن التنمية باسم لاهوت السوق إلا المقابل الجنوبي لتطوّر بالغ الأهمية حصل في الشمال، وهو انهيار الإجماع الكينزي – نسبة إلى Keynes – الذي رسم علاقة الدولة بالاقتصاد بعد الحرب العالمية الثانية، وهو الانهيار الذي تلازم مع نهاية الحرب الباردة وزوال ضغط النموذج الاشتراكي- كبديل محلي وكمنافس خارجي- على سياسات العمالة والمجتمع عموماً.

وقد تُرجم هذا الانهيار في الجنوب- شأنه في الشمال- إلى صورة القبول بحتمية الهامشية الاقتصادية والاجتماعية كعنصربنيوي مستمر طويل المدى: أعني معدلات البطالة المرتفعة ومدن الصفيح، والسياسات التي تستقبل بأشكال ووتائر مختلفة (أكثرها سرعة بين الأقطار العربية: المغرب وتونس، تليها الأردن ومصر) لمطالب ولمفاهيم التعديلات الهيكلية. وليست الأولوية المعطاة في هذه المناهج

الاقتصادية العملية للعمليات الاقتصادية الخدماتية وللمضاربات وللاقتصاد الموازي بالشأن الشاذ أو الخاص بالدول المتخلّفة؛ فما هو إلاّ صورة محلّية عن صعود ما دُعي بالاقتصاديات الوهمية القائمة على قطاع مالي لا تخضع تبادلاته- التي تفوق الدخول القومية لكثير من الدول - لأية ضوابط. وما المكمّل السياسي والاجتماعي- الثقافي لهذا الأمر إلاّ انحسار فاعلية الدولة واستنزاف إرادتها، بل انتشار المقالة الذاهبة إلى ضرورة تقليص حجمها إلى الحدود الدنيا.

ولربما ينبغي التأكيد على ضرورة عدم الخلط بين الدولة كمؤسسة، وأرباب الدولة كأفراد يستخدمون مؤسّسات الدولة لأغراضهم الخاصة: ذلك أن مشاركة أصحاب الدولة وأتباعها في هذه العمليات الاقتصادية إنما هو شأن يعمل على استفحال الوهان العملي لها، من دون أن يعني أن أفراد النظام القائم والجماعات الأخرى التي تشكّل الوظيفة العامة الأمنية او الإدارية لأغراض خاصة، هم الدولة. لا شك في أن كثيراً من الدول العربية قد تآكلت فاعليتها بسبب الاستحواذ على أدواتها لأغراض خاصة من قبل شبكات عائلية أو جغرافية وموالي هذه الشبكات.

يترتب على الدعوة إلى تقليص الدولة- ونعني هنا أكثر من نزعها من أيدي هذه الجماعة أو تلك- التعدّي بهذه الدعوة من مجال الاقتصاد إلى المجتمع والسياسة والثقافة، والتعبير عن هذا التعدي بعنوان «المجتمع المدني» - سليل عنوان حقوق الإنسان- وبمفهوم

للديمقراطية يرى في الممارسة الديمقراطية تعبيراً عن إعادة الاعتبار للمجتمع باعتباره نقيضاً للدولة، أي باعتباره ما يجب أن تعبِّر الدولة عنه. من نافل القول أن الدولة نصاب منفصل عن المجتمع ولا يعبّر عنه، بل إن ما يُعبّر عن القوى المنظمة في المجتمع هو الهيئات التمثيليّة وجماعات الضغط، وليس الدولة. ثم إن «المجتمع» ليس نصاباً «عينياً» يُشار إليه بالبنان، ولا ينتظم على أُسس الولادة بل على أُسس أكثر تعقيداً بكثير من ذلك، ولا يمكن توصيفه على أساس التصنيف الطائفي أو الإثني لأعضائه، بل على أُسس وظيفية للدولة دور أساسي فيها.

ولئن كان الكثير منا قد شارك بفاعلية في الكلام المبدئي والمجرّد والجميل حول حقوق الإنسان، ثم الديمقراطية، وأخيراً المجتمع المدني، بوتيرة سريعة للموضة الاصطلاحية في وقتٍ شكّل فيه هذا المصطلح المتحوّل إحدى أدوات الجولة الأخيرة من جولات الحرب الباردة في الثمانينات، إلاَّ أن قلّةً منّا تنبّهت إلى قصر النظر والغبن التاريخيين تجاه الدولة البادين في جلّ المقالات الذاهبة إلى ضرورة تنحية الدولة العربية عن الفعل الاجتماعي والسياسة. حاولت أن أبيِّن في بحث آخر أن لجلّ خطاب الديمقراطية العربي في السنوات الأخيرة منطقاً داخلياً فحواه افتراض تضادٍ بين الدولة والمجتمع، وأن لهذا الافتراض مستنداً في فهم وهمي وشعبوي لعلاقة الدولة بالمجتمع، وأن منتهاه العملي نظرة عدمية إلى الدولة ووهمية إلى السياسة كنصاب للصفاء المجتمعي

وكممارسة رومانطيقية تتيح لأمة أن تسعد بتوليد دول مطابقة لها. لا يسعني إزاء ذلك إلا التأكيد على أن الدولة العربية الحديثة (والعثمانية) كانت رافعة شعار التحوّل الاجتماعي والثقافي والعقلي والقانوني- على جزئية هذا التحوّل وعدم اكتماله- في القرنين الأخيرين، وأنها ما زالت في الكثير من فاعلياتها أكثر تقدماً من عموم المجتمع، أو أقلّ تخلّفاً منه. أما في العقدين الأخيرين، فقد تمّ في أحايين كثيرة الإذعان إلى سحب نشاط الدولة، أو العمل على سحبه، من مجالات أساسية، مجالات أُفرغت لأرباب الدولة بمن هم شخصيات اقتصادية، أو لما دُعي بالمجتمع أو المجتمع المدني، وكل ذلك (في حال احتيج إلى تسمية) باسم انعدام الكفاية، وعملاً بسياسات اقتصادية نيو- ليبرالية، أدّت إلى استبعاد فاعليات لم ينتج عن استبعادها إلاّ فراغ مؤسسي واقتصادي من دون بدائل وظيفية ناجعة.

بعبارات أخرى، أصبحت متداولة على نطاق واسع المقالة الذاهبة إلى أن الدولة وأربابها والمستفيدين منها، والاستئثار بفاعلياتها وإمكانياتها، شيء واحد. لذلك، غابت عن مجال التداول النظرة الأكثر واقعية وفائدة، من أن الدولة جهاز قادر على أن يُفعَّل إنْ توفّرت المحاسبة الديمقراطية (وليس التمثيل الطوائفي في الدولة، بل عن طريق أجهزة سياسية تشريعية)، وإننا نعني بها ليس فاعلية الاستبداد والقمع فقط، بل الدولة بما هي عنصر فعل- تاريخياً- في حياتنا العربية وضرب فيها منذ ما قارب القرنين، كما فعل في تواريخ

أميركا اللاتينية وشرقي أوروبا وجنوبها وفي اليابان، وليست بما هي متأتية عن فهم نظري أو مذهب سوسيولوجي ما. ثم إن إفراغ مجال العموم من الدولة ليس عنصراً مفرزاً للديمقراطية، بل لتخصيص الشأن العام باسم الانتماء الطائفي أو الجغرافي أو الإثني- ذلك أن المحصلة العملية (ولا أُحاسب على النوايا هنا) لمفهوم المجتمع المدني، خصوصاً فيما يتعلق ببلد كالعراق مثلاً، يُغرقه في الأهلية ما دون المدنية، ما قبل السياسة، أي الطوائف المتحوِّلة إلى أحزاب. علينا أن نقوم بحزم بمغادرة إشكالية التطابق أو التنابذ بين الدولة والمجتمع.

والحال أن سياق العولمة الراهنة تشي بتحوّل عن مفهوم التنمية الشاملة إلى السوق، إلى إيلاء المجتمع والثقافة إلى مجالات تحتويها مفاهيم كالأصالة والهوية المأخوذة باعتبار بالغ التشنج والعُصابيّة. بعبارات أخرى، إن سياق هذه العولمة الأوسع وشرط إمكان ما يُستفاد منها لأصحابها، هو استبدال مشروع الحداثة الكونية بادّعاء شمالي بما بعد الحداثة، وهو ادّعاء ينطوي على عنصرين غير متكافئين ولو استندا بمجتمعين إلى نبذ الأفكار الحداثية والتنويرية على اعتبارها إرهاباً فكرياً انقضى بانهيار المعسكر الشيوعي، وإلى الإعراض باسم الخصوصية والنسبية والحق في الاختلاف، عن الأسس والنتائج القيميّة والمعرفية والجمالية للحداثة.

العنصر الأول: هو الإنتاج الأدبي والفني والإيديولوجي ما بعد الحداثي في الشمال، انطلاقاً من موقع حداثة منجزة، وعلى صورة تلوينات وتزيينات على حداثة أُزيلت عنها الاعتبارات القيمية.

أما العنصر الثاني: وهو الألصق بقضايانا العربية، فهو التذوق والاستساغة ما بعد الحداثيين المتزايدين لجمالية ما قبل الحداثة، على اعتبار ما قبل حداثة الآخرين- أي الجنوبيين - تعبيراً عن الخصوصية والجزئية والهامشية، أي اعتبار ما قبل الحداثة هذه على وجهين: وجه إيجابي يستجلب الإعجاب ويتداعى مع الحساسية تجاه البيئة التي يُراد لها عدم التلوث، أكانت نباتية أم حيوانية أم بشرية وتراثية، ووجه سلبي عنصري، يرى في ما قبل حداثة الآخرين أزلاً مقدَّراً (كما يرى المعجب باختلاف الآخرين) يجب تسوير النفس ضده عن طريق العنصرية والترتيبات الحادّة من الأثر الشمالي للجنوب، أي الهجرة والإرهاب.

يترتب على هذين الموقفين المتقابلين أن مشاريع وواقع الحداثة في ديار ما قبلها، على شاكلة مشاريع التنوير الأوروبية، إنما تشكل اغتصاباً لما قبل حداثة أزلية توسم بالخصوصية الثقافية التي يتغنى بها غافلاً الكثير منّا، وأنه لا مسار تاريخياً مستقبلياً لديار ما قبل الحداثة العربية إلا إعادة الارتباط بهذا الماضي، وإقامة نُظُم سياسية مطابقة لما ولّى، أو بالأحرى لما يخيل للبعض أنه قد كان.

ليس غريباً والوضع كذلك أن تتكامل مواقف الإغراب للمنظمات غير الحكومية الشمالية (ومنها منظمات حقوق الإنسان) مع مواقف التفرّد والاختلاف المطلق التي تستعرضها التيّارات الإسلامية، وأن تنطوي على تعاطف وعلى صلات مستمرة خارج العالم العربي.

وليس غريباً في السياق عينه وجود جماعات بالغة الأهمية لدى حكومات الشمال وما يعضدها من مؤسسات أكاديمية، خصوصاً في الولايات المتحدة، ترى في الجماعات الإسلامية أو على الأقل في ضروب مختلفة من أسلمة الحياة العامة، الحلول السياسية الناجعة في المدى البعيد لأوضاع دول عربية كالجزائر ومصر. وضمن الحركة التاريخية عينها الناظمة لعلاقة الشمال بالجنوب والمنظّمة بدورها لما يطغى في الجنوب من خطاب سياسي وثقافي كما سنلمح إليه بعد قليل، تندرج الاستعاضة عن خطاب التنمية بالتمايز الثقافي بل بالقراءة الحضارية المتبادلة، حيث يبقى الشمال حديثاً أو ما بعد حديث، ويتغنّى الجنوب بما قبل حداثته باعتبارها أصالته، وتُردّ علاقة الشمال بالجنوب، أو الغرب بالعرب، من علاقة تقوم على حركة بنى اقتصادية وسياسية عالمية، إلى تصوّر قوامه المؤامرات. بذلك تُردّ العلاقات الدولية للعرب من علاقات بنيوية غير متكافئة إلى تلوث حضاري أو إلى صراع حضارات، ويستعاض بالكلام عن الاستعمار الثقافي عن واقع التبعية الفعلية، أي إنه يجري تعميم نظام الخطاب الثقافي والحضاري السعودي على مساحات هامة في الدول العربية المركزية. في جميع الأحوال تفرغ الثقافة والثقافة السياسية تحديداً من اقتصادها السياسي.

تتلازم إذن في نظام العولمة المستأنف جمالية الإغراب في الشمال من جهة، وخطاب الأصالة والخصوصية (أي جمالية التخلّف) في

الجنوب من جهة أخرى. تنبغي الإشارة هنا إلى القوة المؤسسية لهذه الأفكار والتصوّرات، أي للاستساغات الجمالية هذه بما هي حاملة لأفكار وسياسات. لا شك في ازدياد رعاية دول متخلّفة شتى لبعض العادات والأفكار المتقادمة علامة على الأصالة أو على اكتشافها المجتمع وفي سياق سياسات ديماغوجية غير مقتصرة على الثقافة. من هذا على سبيل المثال البرامج الدينية في التليفزيون المصري، واتخاذ دول عربية كثيرة مظاهر تمشيخ بيّنة، وليس أقل مظاهر التمشيخ هذا هزلية ومأساوية، أمر الفريق محمد عمر البشير بإعداد دراسة حول إسهام الجنّ السوداني المؤمن في عملية التنمية الوطنية. ومنها أيضاً رعاية الحزب الحاكم في زيمبابوي الوسطاء الروحانيين في القرى لضبط السلوك العام واحتواء النزاعات الاجتماعية. وهناك أيضاً رعاية دول عربية وغير عربية لحركات سياسية وإيديولوجية نكوصية متطرّفة. وبالمقابل، تجدر الإشارة إلى المقابل العالمي لهذا الأمر، ولهذا المقابل شقّان، عملي وتصوّري.

لا شك في أن فعل المؤسسات الغربية غير الحكومية شأن مرشح لأن يُفاقم في النكوص الاجتماعي والثقافي، تحت عنوان اللامركزية والاستقلالية المحلية والقرار المحلي: إن تغليب الاعتبار المحلي المحض، وتسوير المشاريع الاقتصادية والاجتماعية المحلية باسم حمايتها من تدخل الدولة، أمر من شأنه تحديد وتسوير «داخل» محلي على صورة حاسمة، وفصله عن الشأن الوطني العام. ولا يستقيم هذا التحديد

وهذا التسوير إلا على أساس اعتبارات علاقات القوّة المحلية، المرتبطة بدورها بعوامل النسب والعشائرية وغيرها. ولئن كانت المشاريع التي تأخذ هذا الطابع ليست واسعة الانتشار في البلدان العربية (عدا شمال العراق) إلا أنها تشكل جزءاً متنامياً من الاشتراطات المتعددة أو المتبادلة التمويل الداخلة في سياق القروض والمنح، وهي بهذا الاعتبار مرشحة لتعميق عملية النكوص والتشظّي الاجتماعي - الاقتصادي الناجم عن انهيار عمليات التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

يؤدي بنا الكلام حول المنظمات غير الحكومية القائمة بالشأن الاجتماعي، إلى المنظمات غير الحكومية العربية والغربية التي تتوخى لعب أدوار سياسية وثقافية وإيديولوجية. سبق وأن ذكرت الارتباط والتعاطف مع التيّارات الإسلامية المعتدلة منها والمتطرفة، على اعتبار أنها تمثل المجتمع مقابل الدولة. لهذا وجه آخر: فلئن كانت التيّارات الإسلامية تضم في قياداتها- على الغالب- جماعات من المثقفين المهمَّشين نسبياً في إطار النظام الثقافي والاجتماعي للدولة (عدا النظام الثقافي الخليجي)، أو قل هم على الأقل مستبعدون إلى حدّ ما من إمكانات الحراك الاجتماعي وغير قادرين بمن هم كتلة على الدخول في عملية تداول نخبوية، إلا أن قيادات التيّارات غير الإسلامية تتكون من عناصر كانت أو ما زالت وثيقة الصلة بنظام الدولة الاجتماعي والثقافي في دوره التنويري الذي آل بعضه إلى هؤلاء.

إلا أنه مع انحسار فاعلية الدولة على الصُعُد غير الأمنية، كان قد

حصل استقلال نسبي لفئات غير عريضة من المثقفين عن الدولة، وذلك أمر أتاحته العولمة المتجدّدة بمؤسساتها العلمية والسياسية والاقتصادية التي توفّر مجالاً للأعمال الاستشارية وغيرها على الصعيدين العالمي والعربي الخليجي. وإن هذه الفئة من المثقفين هي التي تُمسك بالوجه الآخر للعولمة المقابل للوجه المرحِّب بدعوة الأصالة، أي ذلك الوجه الذي يدعو إلى فهم تقدمي للعملية الاجتماعية بما هي عملية تحرّر وبناء مؤسسات مدنية مستقلة عن الدولة. ولكننا نلحظ في الأحايين كلها أن لدى العدد الأكبر من أفراد ومجموعات هذه الفئة نزوعاً إلى شيء من العدمية تجاه الدولة تلتقي فيه مع ما هو غالب عالمياً، ومع ما هو سائر محلياً (أي عربياً) مسار الشعبوية في تعبيرها الإسلامي خصوصاً.

ذلك أن التنظيمات الإسلامية تستخدم خطاب الحريات العامة وخطاب الديمقراطية داخل العالم العربي وخارجه على نطاق بالغ السعة، على الرغم مما قد يُخالف هذا الخطاب من نوايا سياسية وأهواء إيديولوجية. وإن لكثير من هذه الأفكار الليبرالية التي يحملها المثقفون العرب المستقلّون من غير الإسلاميين دلالةً لا شك فيها على وعي باختناقات محلية، سياسية واجتماعية، بالغة الأهمية، واختناقات بيّنة للفاعلية التاريخية العربية. ولكن فيها أصداءً أساسيةً لما ساد في خطاب السياسة العالمية الشمالية في الفترة الختامية للحرب الباردة، وللاعتماد المالي والمؤسسي على المنظمات العالمية وغير الحكومية،

وهي ما عبَّر عنها صديقنا الدكتور طاهر لبيب بعبارة «المقاولة الديمقراطية». وعلينا في هذا المقام أيضاً الإشارة إلى منحى جديد لدى بعض قطاعات المثقفين العلمانيين، وهو منحى مستقى من العدوى مما يبدو أنه جوّال في المجتمع من تديّن متجدد، ومن العدوى من تمشيخ الدولة: ذلك هو نزوع بعض هؤلاء المثقفين إلى القبول بمسلمات الخطاب الإسلامي في الحياة العامة، وخصوصاً لجهة توصيف مجتمعاتنا بأنها مجتمعات إسلامية، وبان مخاطبتها يجب أن تتم- على ذلك- بمفردات دينية. ويعرف الكثير منا زملاءً وأصدقاءَ تمادوا في هذا إلى نزوع بيّن نحو التدروش الفكري. ولكننا لسنا الآن في معرض مناقشة هذا الأمر بحد ذاته، بل إننا ننتقل منها إلى الكلام حول عنصر ثالث يُضاف إلى عنصري المنظمات غير الحكومية العربية والأجنبية، والمثقفين العرب، من عناصر القوة المؤسسية للأفكار والتصوّرات الملازمة للعولمة في حلّتها الجديدة.

وما هذا العنصر الثالث من عناصر القوة المؤسسية للأفكار المتّسمة بالعولمة المتجددة إلا النظام الثقافي والإعلامي العالمي الذي يعضد العنصرين السابقين، بل هو يكوّن نواحي بالغة الأهمية من أُسسهما. يتكوّن هذا النظام من عنصرين أساسيين، أولهما نمط الملكية والسيطرة، وثانيهما نمط الإيصال وفحوى هذا الإيصال. بالنسبة للعنصر الأول، يعلم جميعنا كيف مالت ملكية أدوات الإعلام العالمية- المرئية والمسموعة والمقروءة- إلى التركز الاحتكاري في عدد

قليل من المؤسسات المتعددة القومية، من مؤسسات روبرت مردوخ المنطلقة من أستراليا والشاملة بريطانيا والولايات المتحدة وشرقي آسيا وجنوبيها إضافة إلى بعض مناطق أميركا اللاتينية، إلى المؤسسة الجديدة التي أُنشئت في أيلول ١٩٩٥ عبر اندماج الـ ABC مع الـCNN. ولئن كانت الأقطار العربية مغطاة من قبل مؤسسات أخرى MBC، BBC، CNN، وبعض القنوات الفرنسية والإيطالية في دول المغرب- إلا أن الاحتكارات الإعلامية إضافة إلى المجانسة النسبية للثقافة المرئية في دول الشمال وإلى النزوعات العنصرية والثقافوية للاتجاهات الفكرية والإيديولوجية ما بعد الحداثية، قد أفضت إلى مجانسة على صعيد تصوّر المادة الإعلامية ونمط بثّها ونشرها.

تتلخص فحوى هذه العملية بالنسبة لأثرها على العالم العربي بأمرين: الأمر الأول هو إرجاع أمور العالم العربي إلى الثقافة في معرض التفسير، أو إلى أمور قد تجد لها تفسيرات ثقافوية: كالإرهاب، والنزوعات شبه- القومية، والتدين. يعضد هذا نزوع متزايد نحو إرجاع الثقافة بعينها إلى الدين، والدين إلى الديانة الإسلامية تحديداً، والنظر إلى العرب باعتبارهم الديني أو الطائفي. وتُقَدَّم هذه التصوّرات ليس على صورة سلاسل متوالية من الموضوعات والحجج والنقاشات، بل تُصاغ صياغة ترقيمية، أي إن وقائع العالم العربي- كالعوالم الأخرى- تُختزن في الذاكرة الإلكترونية باعتبارها صوراً تلخص الواحدة منها عالماً بأسره. ولما

كانت الصورة في جوهرها ذات طابع عياني، اتخذت الاستعاضة عن الكلام بالصورة شكل- وهم- الاستعاضة عن الوهم بالواقع.

من نافل القول أنه لدينا هنا ما دعاه رولان بارت الإيهام بالواقعية L'effet du reel، أي إنه لدينا إيهام ميثولوجي بواقع هو في حقيقة الأمر إزاحة لوقائع عن موضعها والاستعاضة عنها بصورة لا تمثّلها إلاّ على صورة بالغة الجزئية. في هذه الواقعية المتوهمة لنظام البث العالمي طاقة بالغة القوة تنطلق من الاستعاضة عن العقل والتفكّر بالرمز، أي إن فيها تراجعاً ثقافياً نحو الشفاهية، وهو تراجع نراه صنو تدهور المدارك العامة، وانحسار موقع التعليم الجامعي ومحتواه عالمياً. وفي هذا التراجع نحو الشفاهية والتصوّر الرمزي صنو العنصرية في الغرب، والحياد عن العقل باتجاه الرمز وخصوصاً الرمز التراثي في الثقافة السياسية العربية المعاصرة. ذلك أن صورة العالم العربي في النظام التصويري والرمزي هذا تتلخص في أحايين كثيرة في ما يبدو من نيويورك وكأنه مظاهر التميّز والإغراب لدينا: صفوف المصلّين في القاهرة أو مرسيليا، مظاهر الهستيريا الدينية في الضاحية الجنوبية من بيروت مربوطة بقضية الإرهاب، الحمير والحفاة هنا وهناك، النساء المحجّبات، إلى غير ذلك مما هو مألوف. أما الواقع الأعرض فهو محجوب، إذ هو غير منتمٍ إلى مجال الترميز الإغرابي.

لا ينحصر مجال تداول هذه الصورة في دول الشمال، بل إن هذه الصورة ذات الفائض الديني الإسلامي الوهمي بالغة الذيوع في العالم

العربي، في شكلها المرئي وفي تداولها الخطي المحتوى في الخطاب الثقافي والسياسي العام. ويؤدي هذا في نظام التصوّر العام العربي إلى الإيهام بذاكرة ثقافية دينية وطائفية وفئوية تشكّل عماد ترجمة العولمة المتجددة إلى النتائج الثقافية والثقافية- السياسية للشرق أوسطية. ولكن علينا هنا الالتفات أيضاً إلى المؤشرات الكمية المتصلة بسعة المجال الاجتماعي القادر اقتصادياً على استقبال هذه الصورة، وبمدى انتشارها في إعلام الدولة.

أشرت فيما سبق إلى اعتقادي بأن العولمة في طورها الراهن يمكن أن تُعتبر بمثابة تحصيل حاصل: تحصيل الأثر الحدثي والمحلي لنظام بنيوي متجدد، تجدد مع انهيار بديله التاريخي الذي تمثل في الشيوعية وفي حركات التحرر الوطني والتنمية، التي تتوارث بعض مقالاتها دعاوى الاستقلال الثقافي والحضاري. تكمن العولمة هذه على صعيد التصوّر في اعتبار العالم العربي جملة دول وطوائف (بالمعنيين المذهبي والإثني) متجاورة، لا جامع وطنياً لها، أي لا جامع لها على صعيد الجنسية السياسية، وعلى صعيد المواطنة إنها تكمن في مجال التصوّر، والتصوّر السياسي والثقافي تحديداً، على اعتبار المنطقة مستمراً متبلقناً منذ الأزل وإلى الأبد على صورة يأخذ فيه الانتماء الديني مكان العشائرية كجامع أكبر على صعيد السياسة.

من الواضح أن تحولات العقدين الأخيرين قد حوّلت كثيراً في الجو الاجتماعي والإيديولوجي العربي، وهي تحولات تالية على الوضع

العالمي بصورة عامة، شأنها شأن تاريخنا على الجملة في القرنين الماضيين، ونحن نرى جلياً مما أوردناه في الفقرات الأخيرة أن القول بالأصالة وترجمة الأصالة إلى تطبيق الشريعة في الأمور التي لا تفهم من الداخل، بل لا قيام لها دون الالتفات إلى التحولات التاريخية الفعلية.

يؤدي بنا هذا للعودة إلى مؤشرات- أو أمارات- نقيضة للعلمانية تشي لبعض الباحثين بزيف العلمانية في العالم العربي، ونقول: إن ما يدعو إلى هذا المذهب هو الالتقاء ما بين إرادة خطابية - أيديولوجية (قد تكون أصولية وقد تكون إغرابية)، وبين مظاهر تديُّن يؤوّل في اتجاه إرادة الخطاب هذه. ولهذه تاريخ بعيد وطويل بإمكاننا الإشارة إلى بعض ما فيه، واعتبارها أمارات ليس على جوهر ديني لمجتمعاتنا العربية، بل على عدم الكمال الذي يسم كل وجهة تاريخية.

فقد استقت هذه الأمارات عناصرها من أُمور شتّى، كان أولها وأهمّها قصوراً تقنياً، إذ واجه مشروع الهندسة الاجتماعية الشاملة لإقامة مجتمع الدولة في الدول العربية درجات مختلفة من النجاح. ولا نعتقد أن أوجه القصور- على تفاوتها- جاءت نتيجة لمقاومة مجتمعية (هذا إذا استثنينا المقاومة الريفية في بعض المناطق الجبلية والبوادي لتمدد الدولة، ولم تكن هذه المقاومات تتخذ من الديانة لغة سياسية في فعلها). جاءت أوجه القصور في تنفيذ برامج الهندسة الاجتماعية الشاملة في نصف القرن الأول من حياتها، نتيجة لقصور تنظيمي ومالي وإداري في المصاف الأول مرتبط بتخلف عملية الإنتاج

وبتخلخل الهيئة الاجتماعية تحت تأثير الانخراط في النظام الاقتصادي العالمي. وقد بدا هذا القصور واضحاً على وجه الخصوص في تنفيذ برنامج المثاقفة التربوية عن طريق نشر نظام جديد للتعليم، وكانت أوجه القصور هذه بالغة الوضوح في مصر على وجه الخصوص كما سبق وذكرت. كما تضافر هذا القصور- وهو مضارع للقصور في الفاعلية الاقتصادية والسياسية- مع مسافة اجتماعية وثقافية بين الفئات التي أضحت قادرة اقتصادياً على عيش حياة تتطلب بضاعة اجتماعية ومادّية أجنبيّة، وبين فئات مثقفة لم تكن قادرة على ذلك شكّلت عماد الإصلاحية الإسلامية، ثم كوادر الإخوان المسلمين التي قامت على قاعدة انسداد الأفق الاجتماعي والاقتصادي.

أما في السنوات العشرين الأخيرة، فقد قامت مؤسسات عربية وعالمية باسم الإسلام والأممية الإسلامية لمحاربة عملية المثاقفة هذه؛ مؤسسات قامت في المقام الأول لمحاربة الناصرية والبعث في إطار ما وصفناه على أنه الشق الثقافي لمبدأ ترومان الداعي إلى "محاصرة الشيوعية"، ومحاربتها بالاعتماد على قوى محافظة اجتماعياً تستصلح مفهوم "الأصالة" معيناً لها. وكان أن امتزجت هذه البنى التحتية مع أزمات بنيوية شهدها العالم العربي في العقدين الأخيرين، دونما أُفق حل عدا ما قد تستصلحه المخيلة الخلاصيّة.

يُمكن أن يضاف للانسدادات التقنية المذكورة ظاهرة مغاربية موازية، كانت الأكثر حدّة في الجزائر في العهد الاستعماري، هي

الفصل المتعمد للمجتمع المحلّي إلى شقين: الأكبر طُرُقي كتّابي متخلف في أفضل أحواله، والأصغر «متطور» évolué بعبارة ذلك الوقت. وإذا كان لنا الكلام عن مقاومة مجتمعية لبرنامج المثاقفة هذا، تسعنا الإشارة هنا إلى ممانعة تجريد العمل، وقيام الانضباط في مكان العمل وفي عملية الإنتاج عموماً وفي أماكن كثيرة على العصبيات الأُسرية، ولو كانت هذه ممانعة موضعيّة لا تشمل وجهاً آخر هو تجريد العمل الذي خضع له العالم العربي في القرن الأخير. إنما تجدر الإشارة إلى أن العصبيات العائلية وامتداداتها في العصبيات الطائفية، في مصر ولبنان وغيرهما، أمور قد يظهر أنها تبدي ممانعة للمثاقفة الدولانية التي تحدثنا عنها وتبدو برهاناً على فشل مشروع الدولة التاريخي. ولكن دعوني أشير إلى أمرين: الأول هو أن التعاون العصبوي ينتمي إلى مجال غير مجال الثقافة، له شروط ووظائف اجتماعية- خصوصاً في الأرياف- تتعارض مع تجريد الفرد ولكنها قادرة أن تحيا مع المثاقفة الدولانية العلمانية. أما الأمر الثاني فهو أن الاحتجاج بالعصبيات وبالجماعات العصبوية للبرهان على عكس ما نرمي إليه يستند إلى مماهاة ضمنية بين العصبيات العائلية- وامتداداتها المحلية والطائفية- وبين المشروع السياسي والثقافي الأصولي. ثمة رباط سطحي بين الاثنين. ذلك أن مخيال الثاني- أي المخيال الأصولي- يرتجي المجتمع على صورة جماعية عصبوية. ولكن المشروع الثقافي والسياسي الأصولي نفسه يستند في أساسه المفهومي إلى افتراض تجريد

الفرد، ويقوم على إعادة تنشئته عضواً في عصبيّة شاملة، وسيأتي للتّو كلامي حول افتراض السياسة الأصولية للمقومات الإيديولوجية للحداثة. أما ما يحدث في بعض مناطق صعيد مصر وسهل البقاع اللبناني من تلاقٍ بين العصبيات المحلية والإيديولوجيات الأصولية، فما هذا إلاّ ضربٌ من التضافر بين عنصرين متمايزين متلاقيين في ظرف جمع بينهما، وفي سياق قد تبرز ظروف تفرّق بينهما، فهما لا ينتميان إلى الطينة الاجتماعية ذاتها، ولقاؤهما أشبه ما يكون بزواج المتعة.

نعود إلى الاحتجاج ضد علمانية تاريخ العرب الحديث استناداً إلى الإسلام السياسي، ونقول: لم يكن ثمة مقاومة ثقافية لعملية المثاقفة التي تكلمت عنها، وبذلك أعني أنه لم تكن ثمة ثقافة عفوية قاومت ثقافة الدولة. فليس التديّن وحده ودونما اعتبار آخر ثقافةً بحد ذاته، قادرةً على المقاومة. وليس المدّ الإسلامي السياسي والاجتماعي بقائم على مقاومة ثقافية، بل هو يفترض الاكتمال الإيديولوجي لمشروع الهندسة الاجتماعية الذي آلت إليه الحداثة في العالم العربي.

ولعل أبلغ الدلائل على هذا الانقلاب التاريخي القاطع للصلة الفعلية- أي غير الوهمية- مع الماضي اعتماد الإسلام السياسي نفسه على قوالب إيديولوجية كونية حديثة بل حداثية، عالمية، أوروبية المنشأ، تشبّع بها من حياتنا الفكرية والسياسية والثقافية الحديثة، إذ هي توطنت لدينا. فكان أول قيام الإسلام السياسي على مساجلة اليسار والتشبّع ببعض أفكاره. إن الإحالات إلى النصوص الدينية

التأسيسية وعباراتها وقصصها ليست إلا إحالات رمزية. فإذا نظرنا أولاً إلى فهم الإسلام السياسي للمجتمع، رأينا أنه فهم يحاكي بعض ما جاء لدى الفكر القومي العربي وفكر مصر الفتاة والفكر القومي السوري، من اعتبار المجتمع وكأنه رابطة عصبوية متجانسة لا تمايزات داخلية فعلية فيها تطال وحدة وجهته أو وحدة إرادته، اللهم إلاّ ما أحدثته فينا تلبيسات الإفرنجة الملاعين. ذلك أن أية تمايزات لا تتبدى في هذا الفهم إلاّ وكأنها نتوءات خارجة عن سويّة مجتمعنا الإسلامي وسجيتّه، وأن أية تحديدات داخلية تَؤول في هذا الاعتبار ليس إلى عمليات اجتماعية وتاريخية بالغة التعقيد، بل إلى مجرد الخروج على هذه السوية والسجية التي يعرِّفها أصحابها على أنها موافقتهم على أهوائهم الدينية السياسية والاجتماعية.

وإن انتقلنا ثانياً إلى اعتبار فهم الإسلام السياسي للتاريخ لألفينا أنفسنا في معيّة هردر وأتباعه الألمان و غوستاف لوبون وغيرهم ممّن ناقض فكر الأنوار الذي قام على اعتماد التحوّل والرقي مبدأً يسم فعل الزمن، ومن وجد في الحضارات أو الثقافات أو المجتمعات- والإسلام في هذا المنظور حضارة وثقافة ومجتمع- من وجد في مسيرة هذه الفواعل التاريخية خطاً ثابتاً، قد يدور ويعلو ويهبط، ولكنه مستمر على فطرة أولى لا تتحول، وكأن تاريخ الشعوب ليس إلاّ تاريخاً طبيعياً لفصائل من المخلوقات المنتمية إلى عالم الحيوان، الوحشية الانغلاق على الذات، العصيّة على التحول والتقدم، القائمة

على الغريزة والفطرة دون العقل. ليس غريباً، بالمناسبة، أن يصول مفهوم «الأصالة» ويجول في هذا الخطاب: فهو لم يدخل مجال التداول الاجتماعي والسياسي إلاّ عندما اقترن بهذا المفهوم للتاريخ من جهة، وبالتنسيب العشائري الذي توزع الثروة بموجبه في بعض الدول النفطية من جهة أخرى- أما في التراث فإن الأصيل كان « الكريم النسب» أو « الحر» و « الحسيب». فيبدو أننا معشر المسلمين، في هذا المنظور، وكأننا جماعة ذات خصائص ثابتة عصيّة على التطور النوعي، لم يحولها التاريخ بأي معنى فعلي، وكأننا نمتلك في ما فوق التاريخ روحاً عامّة تتمثل في التقوى وفي السلوك الشرعي، وتمانع التاريخ والتحول الاجتماعي والسياسي والثقافي الذي غرزته الحداثة فينا. من نافل القول أن مذهباً كهذا يجافي وقائع التاريخ، فالشريعة نفسها شأن متحول مع تحول المجتمعات، وما هي اليوم - وما كانت إن نظرنا للتاريخ بعين النظر الأكيد لا بعين الهوى والرغبة- ما الشريعة وما كانت بالشأن المتفق على مضمونه والمقنن، بل كانت جملة مبادئ وإشارات على شرعية ما لا وحدة لها إلاّ رباطها بالسلطة التي تقوم باسمها. فالشريعة عَلَمٌ وليست عيناً؛ هي اسمٌ يشرعن أصحابه، وليست أبواباً قابلة للتطبيق كما يحكي من لا يفقه تاريخ الشريعة الإسلامية. ولكنني لا أود الإطالة في الاستطراد.

وسأنتقل ثالثاً إلى فهم الإسلام السياسي للعمل السياسي، فهو فهم انقلابي يعقوبي يعتمد على تغليب الإرادة على التاريخ

والعنف على الإقناع، وعلى اعتبار التاريخ الثابت- في زعمه- والمجتمع المتجانس- في زعمه- منشأً "طبيعياً" للسلطة الإسلامية، أو للسلطة القائمة باسم الإسلام، التي ستنبثق عضوياً، وبالطبع، عن الكائن اللاتاريخي المسمى جماعة المسلمين.

تلك هي الأطر الإيديولوجية التي يتصور الإسلام السياسي من خلالها التاريخ والمجتمع والفعل السياسي. وليس عسيراً على المطَّلع على الفكر السياسي وعلى التاريخ الحديث أن يلحظ في هذه القوالب الإيديولوجية صوراً لأمور وحركات مشهودة في جُلِّ بقاع العالم في العصور الحديثة: ذلك أنه لو نزعنا عن الخطاب السياسي الإسلامي جهازه الرمزي التراثي السلفي ويوتوبيا السلف التي يستلهمها، لألفيناه القرين الإيديولوجي لكل الحركات الشعبوية، أكانت هذه الحركة النارودنية في روسيا أم الشعبويات الإفريقية، ولرأينا فيه قرين حركات قومية يمينية شتى، وخصوصاً الحركات القومية المحاصرة والطرفية: من هذه القوميات السلافيّة، والقوميتان الألمانية والإيطالية في القرن العشرين، والقومية الهندوكية الباعثة على تقتيل المسلمين الهنود، وبعض ما ظهر على فكر القومية العربية من التصورات الفاشية.

ليس غريباً في هذا الأمر، أي اندراج الخطاب السياسي والاجتماعي الإسلامي في أُطر أنتجتها المثاقفة الكونية العلمانية في تاريخنا الحديث. إن المثاقفة لا تجري على صعيد الثقافة الشفوية

بالضرورة. ولذلك فإنه لا تُمكن الإشارة إلى الحركات الأصولية باعتبارها النقض النهائي لما اقترحته عليكم في علمانية الوجهة الأساسية في تاريخ العرب الحديث. لم أكن في معرض كلامي حول أمارات العلمانية قد ذكرت الحياة الفكرية والإيديولوجية للعرب في القرن الأخير، على اعتبار أن الكلام فيها من تحصيل الحاصل. كما أنني آثرت ألاّ أذكّر بهذه الأمور إلاّ الآن: فإن نظم التربية والإعلام قامت على التنوير وعلى نزعة علموية بالغة الصرامة طالت أحياناً الفكر الديني والتفسير القرآني ولو أنها لم تُناقش أُمور الجن والعفاريت وعذاب القبر وأحكام الحيض والنفاس وسنن القيافة وطريقة الجلوس وأصول دخول البيت والخروج منه. لم تُناقش هذه الأمور إلاّ في أوساط ثقافية واجتماعية هامشية، وهي ليست جزءاً من مأثور شعبي حيّ كما يقال عادةً، بل هي نتائج معارف متخصصة تختص بها فئة هامشية اجتماعية اقتصرت عليها في كل مكان عدا السعودية ومصر في السنوات العشرين الأخيرة. وما برزت هذه الأمور إلى الصدارة، وما هُمِّشت أو كادت في مصر الاتجاهات العقلانية في الفكر الديني، إلاّ بناء على أمرين حديثين: أولهما قرار سياسي للدولة استتبع تسليم قطاع بالغ الأهمية من الإعلام المرئي إلى بعض أكثر القوى والشخصيات الدينية تخلفاً، والآخر انفجار الآثار الثقافية للإسلام النفطي الذي تكلمت عن بداياته عندما ناقشت ما دعوته بـ «حلف بغداد» الثقافي، وتربية عشرات الآلاف من الأطفال العرب في بلدان منشئه.

وعلينا منهجياً ومبدئياً، على كل حال، أن نكون حذرين كل الحذر من أي نظرة ثقافوية للتاريخ وأي اعتبار للعليّة التاريخية التي ترتجي الثقافة موضعاً لها، ليس لكون الثقافة مفهوماً مبهماً وملتبساً وغير مفسرٍ فحسب، بل أيضاً لأن التصور الثقافوي للمجتمعات العربية يستبطن مفهوماً لجوهر تاريخي ثابت من جهة، ويشتمل من جهة أُخرى على مفهوم عضواني للمجتمع يتصوره وكأنه كائن متجانس داخلياً، ويرى في تمايزاته الاجتماعية سراباً لن تلبث أن تصححه عودة الروح الإسلامية المتمثلة في إعادة السوية البلدية المزعومة له إلى موقع الهيمنة الاجتماعية. بعبارات أُخرى، تستبطن النظرة الثقافوية- التي يتقوّم بها الرأي الذاهب إلى نخبوية العلمانية في المجتمعات العربية - مفاهيم ميتافيزيقية للهوية والجوهر هي أكثر قرباً إلى النظريات الرومانسية للتاريخ وللسياسة منها إلى واقع التحول التاريخي والتمايز والصراع الاجتماعيين اللذين لا قوام لمجتمعات فعلية دونهما.

– ٤ –

سبق وأن قلنا إنه من الملحوظ امتداد خطاب الأصالة، وتحديد الأصالة بالإسلام حصراً، أو بالدين والثقافة على صورة عامة، في بدايات حركة الإخوان المسلمين إلى مجالات أكثر رحابة من مجالات الفكر العربي الحديث. ورأينا كيف أن العلمانية انتقلت، عبر هذا الخطاب، من القوام الفعلي لتاريخنا الحديث إلى مثلبة وإلى مشروع

إيديولوجي محاصر من قبل قوى لا قوام إيديولوجي أو اجتماعي لها- كما رأينا - إلاّ في سياق الحداثة، وفي انقطاع مع التراث يعوّض عنه من قبل وهم الاستمرار والاتصّال: وكأننا نحن بصدد مجتمع وتاريخ عربي معاصر تتآكل مقوماته بحركة ذاتيه تعزز عناصر الاعتدال في داخله وتقضي - باسم المناعة - على عناصر المناعة والممانعة الوطنية فيه. ويصدق ذلك خصوصاً على استراتيجيّة تغييب التاريخ الحديث في التمنع أو التحرج عن الكلام في العلمانية، بل في نقد شعبوي للحداثة، باسم وهانها في عصر يدّعى أنه تجاوزها، وكأنها كانت سراباً، وهو نقد رأينا ارتباطه بالطور الحالي من العولمة، كونه مقاولة محليّة لمقالات تروّج اتساع واستتباب هذا الطور.

إن هذه الاستعاضة عن تحري الواقع بالوهم، في زمان يتسم بالقنوط والتشظي، وتراجع القدرات الوطنية، والملكات الثقافية، في زمان يتسم بالتأزم وبانسداد آفاق الفعل الاجتماعي والسياسي والثقافي، بل وآفاق المعاش، شأن ليس بالضرورة غريباً عن سنن المجتمعات كافّة. ولكن المهم في الأمر في سياق عرض هذه الفقرات هو أن لهذه المسارد الوهمية حول الأمور الواقعات وجهة موضوعّية، وهي وجهة سياسية في المقام الأول، تقوم بغض النظر عن نوايا أصحابها أو عن تمايزهم عما يندرجون موضوعياً، في إساره. ذلك أن الأفكار الاجتماعية والسياسية- خصوصاً في وضع يتسم بمباشرية فعل السياسة، وبقرب المسافة بين سياق النظر وسياق الفعل- لا تعدم مؤدىً فعلياً تفرضه الظروف الموضوعية.

ذلك أنه ليس ثمة سبيل لتقرير أمور كالتي مررنا عليها في نقاشنا للسجال ضد العلمانية، واعتبارها حاصلة الوقوع على الرغم من مجافاتها واقع الأمور المرئي مباشرة، إلاّ في خطاب ذي علاقة بالموضوعية هي ذرائعية بحتة، خطاب يقوم على أسس من التماسك ليست ذات صلة مع علاقة الخطاب بالواقع، بل تستند إلى دعائم إدارية قادرة على أن تقسر الفكر على قبول تقريرات تنافي النظر. لا شك أن هذا التماسك الإداري من سمات الخطاب ذي الأداء السياسي والإيديولوجي المباشر، والمضمون الذي يطلب هذا الخطاب أداءه هو تقرير بعض مقالات الإسلاميين في مجال نقطة محورية تتركّز في ادعائهم الانفراد في تمثيل المجتمع على حقيقته التي يؤكدون أنها دينية، وما يلازم هذه الدعوى من أن أي وسم مغاير للمجتمع- أي العلمانية- شأن غير مشروع. في هذا التمهيد لصفحة المجتمع لصالح القوى الإسلامية دون القيام على استقراء التاريخ واستكناه مسيرته، بل على دعوى التفرّد في جوهر قارٍّ، التفرّد الذي يعلي اسم الإسلام على مسمّياته، ويخضع المسميات، وهي أحوال التاريخ وحقيقة المجتمع، إلى الاسم، وهو العلامة الإيديولوجية. بعبارات أخرى، يطلب من هذا الخطاب أن يؤدي في الخطاب اللاديني ما هو مؤداه في الخطاب الإسلامي، وهو في المصاف والاعتبار الأولين تقرير الأولوية للقول الإسلامي، وردّ القول بأن شؤوناً جوهرية ذات أصول مرجعية غير إسلامية قادرة فعلاً على تمثيل دور تاريخي (وتالياً: اجتماعي

وسياسي وثقافي) فعلي في المجتمعات الموسومة بالإسلامية. تبدو الأمور خالصة البراءة عندما يصار إلى صياغة أولوية الإسلام صياغة تقترب من صياغات المجاملة العامة، كالقول بأنه- أي الإسلام- مقوّم أساسي للوجود العربي، مثلاً. وأن العلمانية بذلك «شعار ملتبس».

الواقع أن قولاً كهذا لا يعدم دلالات بعيدة، إذ إنه باستبعاده العلمانية شعاراً، وقبول بعض مقوماتها كالديمقراطية مسميات لمضمون، فهو إنما يسند إلى القول الإسلامي، أو القول باسم الإسلام، فاعلية تحديد المضمون المشار إليه بالديمقراطية. ذلك أن الإسلام، باعتباره مقوماً أساسياً للوجود العربي حسب الزعم الدارج، لن يبقى متعالياً على التحديد، إذ إنه لا وجود له دون تحديداته، ولا وجود لهذه التحديدات على صورة مرسلة متعالية على الإيديولوجيات التي تقوم بعملية التحديد. ذلك أنه، في نهاية المطاف حيث يصار إلى إزالة العلمانية وترك الإسلام وحده عاملاً واقعياً ومعيارياً في تحديد أمور المجتمع والسياسة- وهذا على أساس الزعم بأنه لا انفكاك للواحد عن الآخر- نصبح إزاء وضع ينتهي فيه الفصل بين الدين والدولة ليس إلى غلبة الثانية على الأول، بل إلى وضع وصفه علال الفاسي بقوله إنه «إذا حدث أن انفصلا، وجب أن تزول ويبقى هو». وإذا أزحنا الحالة الحدّية هذه يصبح أقل ما يمكن أن يقال هو أن الدين «يمتد اختصاصه» إلى جميع جوانب الحياة الفردية والجماعية للمؤمنين به. ولكن هذا امتداد عناية ورعاية وتوجيه، وليس بالضرورة تدخّل مباشر بالتنظيم وتقديم الحلول النهائية الثابتة؛ فالدين، حسب هذا

الفهم المنفتح لأحمد كمال أبو المجد، يتناول قضية هوية الوجود ومصيره. لا نعتقد أن قولاً عاماً كهذا يستقيم في سماحة عمومه أن ألتجئ إلى تحديده، فإن عبارات «الرعاية» وما شاكلها لا تتخذ مضامين محددة إلا في أطر معينة. ولا عبرة للتقريرات العامة هذه، كما أنه لا عبرة بالقول المنتشر في السنوات الأخيرة بأن الإسلام يحتوي على العلمانية لأنه علماني في جوهره، أو أنه يشاكل العلمانية في نفعيته- ذلك أن في هذا مداورة على القضايا المطروحة، ومصادرة على المطلوب، وإخلاء مجال تحديد المضامين الاجتماعية والسياسية للقائمين باسم الإسلام، أي لذوي الإيديولوجيات الإسلامية.

بعبارة أخرى، ليس هناك مجال وسط بين العلمانية والعداء للعلمانية تقطن فيه الديمقراطية أو العقلانية، فهما لا ينفصلان عن أسس العلمانية التي أكدها في معرض الذم أحد نقاد العلمانية: الدعوة إلى التحرر من القيود الدينية على المعرفة، وافتراض الكون مستقلاً تفسره قواه وأنماط انتظامه الخاصة، والحركة غير المنقطعة للطبيعة والمجتمع، ومقالة التطور المستمر الذي ينتفي معه ثبات القيم الأخلاقية والروحية، والقول بأن الدين يستهدف العالم الآخر وليس الدنيا. أما عندما يصار إلى فصلهما عن إطارهما المرجعي الأساسي، ووصفهما بأساس نظام مرجعي آخر تؤول إليه الصفة القيمية الفاضلة- حسب زعم أصحاب الخطاب موضع النقاش- فإنهما، أي الديمقراطية والعقلانية (وكل العبارات الأخرى الممكنة الاستخدام في هذا الإطار،

وهي كثيرة) يُرتهنان للطرف ذي المسمّى الإسلامي، ومع إمكانية وجود أطراف إسلامية كثيرة، منها ضمناً أولئك الذين يذعنون لوصف مجتمعاتهم وجوهرها بالإسلامية. فإن القول الفصل الذي سيفسر المضامين الفعلية لهذه العبارات ويضع الحدود المانعة حولها، إنما هو القول الإسلامي القادر على أن يفرض نفسه سياسياً، وتالياً ثقافياً. بعبارات أخرى، ما الشعار الملتبس فعلاً إلا نبذ العِلمانية وليس العِلمانية، فهي ليست شعاراً بل واقعاً كما رأينا. وما مدعى هذا الالتباس إلا عدم الإفصاح عن الرابط الاستتباعي الذي يربط الطرف «الليبرالي» إيديولوجياً بالطرف الإسلامي. سياسياً ما القول بأن الإسلام هو الأصل إذن. إلا مقدمة مآلها الطبيعي الذهاب إلى أن «الإسلام هو الحل» بغضّ النظر عن النيات الذاتية للذين ينظرون إلى الإسلام السياسي دونما وعي هذه الصلة.

ليس هذا الارتهان بالمواقف الإسلامية نادراً في تاريخنا الحديث، ولو كان متنامياً في السنوات الأخيرة بفضل ارتفاع أصداء الإسلام السياسي. وليس هو دائماً بالارتهان الناتج من مجاملة غافلة عن التحديدات السياسية التي تفضي إليه حتماً. فهو في أغلب الأحوال مرتبط ارتباطاً أكيداً باستقالة العقل التاريخي: فالعقل التاريخي أساس كل ترقٍّ، وعنصر بنيوي جوهري لإقامة مجتمع معاصر، وما كان توهُّم الاستمراريات التاريخية الإسلامية المطلوبة في الارتهان موضع النقاش ممكناً لولا غلبة عنصرين أساسيين:

يتمثل العنصر الأول في انتقال الضغط الإسلامي من الأثر في خارج الخطاب إلى الأثر في داخله، بحيث يصبح من الممكن أن يقسر الخطاب المعادي للعلمانية على قبول مسلّمات- ككون العلمانية نتاج عروبيين مسيحيين- ليس لها أدنى حظ من الصحة التاريخية. كما أن هذا العنصر الأول يتمثل عند الكثيرين من المثقفين العرب المتحولين إلى الإسلامية من إيديولوجيات أخرى أو المهادنين للأسس الفكرية الإسلامية، في تحويل مرجعيتهم للاستمرارية التاريخية من العروبة إلى الإسلام، بحيث يصبح تراثنا تراثاً إسلامياً بعد أن كان موسوماً بالعروبة المحتوية على عناصر إسلامية مؤثرة ومكونة.

أسرّ لي أحد كبار الأكاديميين العرب منذ سنوات قليلة، بعد إلقائه محاضرة حول «الكرامة في الفكر العربي - الإسلامي» في إحدى الجامعات الخليجيّة، إلى أنه ألقى المحاضرة نفسها في مكان آخر تحت عنوان "الكرامة في الفكر العربي" وأنه حوّل العروبة إلى العروبة- الإسلامية في مجمل محاضرته. كان واضحاً أنه يعتقد أن في الأمر مجاملة لفظية، وأنه غير واعٍ أن الأسماء ليست بالكائنات البريئة، بل إنها مشوبة بتداعيات واستتباعات تربطها روابط سياسية وإيديولوجية أكيدة.

ويستند الخطاب التوفيقي الذي يراه البعض ضمناً أو صراحة على أنه النظرة التحديثية الوحيدة المتسقة مع ذاتها، إلى الاعتقاد بأن صاحب هذا الخطاب يتبوأ في المجتمع وفي الدولة موقعاً استشرافياً

وإشرافياً، وأن الحيادية المزعومة لهذا الموقع تجعل منه، حكماً، غير خاضع للقوى السياسية والاجتماعية- ولو أنه تصور نفسه في هذا الموقع باعتباره نابعاً من داخل المجتمع حسب فهم شعبوي للمجتمع. أما الواقع، فهو يدلنا على أن تحديثية النظرة التوفيقية تقتصر على نيات أصحابها وتبقى دونما أثر فعلي في بنية الخطاب التوفيقي، القومي أو الليبرالي. ذلك أن هذا الخطاب مستتبع من قبل الخطاب الإسلامي باستيلاء هذا الأخير على مفصل أساسي فيه هو التاريخية التي يلغيها الزعم الإسلامي بأن الإسلام جوهر المجتمع والتاريخ ومآله الحقيقي الوحيد. فتتحول المفاهيم كالديمقراطية والعقلانية عن إطار خطاب نشأتها، وتنظم مُستَتْبَعة إلى خطاب قوامه إلغاء تاريخية المفاهيم والقيام على تصور نهضوي ماضوي، خطاب يرى في الزمان، حسب عادة الإصلاحية الإسلامية، برهات متجددة مما هو كامن في أصوله. وتتحول الديمقراطية والعقلانية بذلك إلى مجرد مناسبات لتأكيد الاستمرارية التاريخية والادعاء الإسلامي بالتمثيل الشامل للتاريخ والمجتمع، وإدغام نتائج التاريخ الحديث في سجل التسمية الإسلامية، وافتراس التاريخ باسم أصول مزعومة، فيصار إلى اختزاع الطب الإسلامي، والاقتصاد الإسلامي، واشتراكية الإسلام وغيرها. ولما كان هذا الأمر منافياً لطبيعة التاريخ والمجتمع، كان السبيل الوحيد لايلاء هذا المذهب المصداقية هو إما التفويض المرسل، وإما ترك مجال التحديد والتعيين إلى الإسلامي المنتقي الإسلام اسماً شاملاً لمشروعه السياسي.

أما العنصر الثاني في ارتهان الخطاب الليبرالي والخطاب القومي للخطاب الإسلامي، فهو شأن يفسر سهولة الانتقال من المرجعية العروبية إلى المرجعية الإسلامية، بل إمكانية المراوحة بينهما. وهو التماثل البنيوي في نظرية التاريخ التي تقوم عليها دعاوى الاستمرارية التاريخية العروبية والإسلامية ، وتمثل الثانية لتراث الأولى خلال هذا القرن وخصوصاً في الفترة التي تلت الحقبة الناصرية، حين دخلت الإيديولوجيا الإسلامية إلى بعض المفاصل الاجتماعية والإيديولوجية للقومية العربية ونمت في خميرتها الإيديولوجية. ولعل اشتراك الإيديولوجيتين العروبية والإسلامية بلفظة "الأمة" شأن مؤسف سهّل الخلط بين الواحدة والثانية. وإن خروج الفكر القومي العربي عن طوره التاريخي والواقعي الرافض للمماهاة بين العروبة والإسلام ولإلغاء فردية كل منهما – الطور الذي نراه واضحاً عند ساطع الحصري و عبد الرحمن البزّاز وقُسطنطين زريق مثلاً– وانتقاله إلى العمل على استخراج القومية العربية من النصوص القرآنية، مثلاً، أو ادعاءه (ولو في ظرف سياسي شديد التعيين) بأن ميشيل عفلق انتقل إلى الإسلام: سراً قبل وفاته وكأنه يرمز في نفسه إلى امتناع تمايز العروبة عن الإسلام.. إن هذا الخروج علامة ليس على الاشتراك في بعض الأسس البنيوية للفكر التاريخي والاجتماعي فحسب، بل على إذعان الكثير من تيارات الفكر القومي العربي لغلبة الإيديولوجيا الدينية قبل حصول هذه الغلبة بالفعل.

إن في الأمرين المذكورين– الاشتراك والإذعان– عودة مستمرة إلى

وهم الفرادة التاريخية، بحيث يصبح من الممكن الأخذ بالقول: إن العلمانية لدينا تتناسب طرداً مع الشعور بالغربة أي بالانسلاخ عن الأمة. ولكن أية أمة؟ وهل الأمة كلّ متجانس؟ أوَليس الإسلامي الناقد لمجتمعه شاعراً بالغربة؟ إن ادعاء الفرادة ووسم كل من لم يشترك في فهم معيّن لها بأنه منسلخ خارج، هو ركن أساسي من الخطاب التسفيهي الذي يُستخدم لانتقاد العلمانية، كما استخدم من قبل الجماعات الدينية لانتقاد كل مخالفيها.

يندرج بذلك العلمانيون المناهضون للعلمانية موضوعياً في خطاب نقيض موضوعياً لهم، ويشكلون بذلك قوى رديفة لقوى مناهضة لهم موضوعياً. هم يهربون إلى الأمام، وفي انتظام بيّن، ولكن ليس دون ناظم موضوعي، فهم في عصر التفتت الذي تجلبه العولمة في طورها الحالي، يتجهون، مهنئين أنفسهم، إلى شعوب وقبائل، دونما تعارف، إلى نصاب وحشي من التاريخ، وحشي بمعنى أنه يرى لنفسه قواماً في عصبيات أهلية، بيولوجية، ما قبل المدنية، وفي الولاء والانتماء بحكم الولادة والصدفة الطبيعيّة، لا بحكم الانتماء لجماعة سياسية قوامها المواطنة، منتمية إلى وطن ذي تعريف قانوني وجغرافي، وذي جوامع مصلحية وتاريخية عامة آيلة عن المواطنة، لا إلى مفهوم عشائري للانتماء السياسي مغلّف بالدين.

إن استمرارنا في سياق العلمانية هو استمرارنا، مع تاريخ دولنا التنظيماتية والوطنية التي عملت على تحويلنا من النصاب الأهلي إلى النصاب المدني.

التعقيبات

تعقيب على مقالة

د.عزيز العظمة

الدكتور عبد الوهاب المسيري

تعقيب على مقالة

د. عبد الوهاب المسيري

د. عزيز العظمة

تعقيب على مقالة
د. عزيز العظمة

الدكتور عبد الوهاب المسيري

الهدف من (حوارات لقرن جديد) هو فتح باب الحوار بين المثقفين العرب بخصوص بعض القضايا الهامة على أمل اكتشاف أرضية مشتركة بين طرفي النزاع، وفي تصوري لايوجد قضية أكثر سخونة وخلافية من قضية العلمانية، فقد انقسم أبناء هذه الأمة إلى فريقين يتبادلان الاتهامات ويتقاذفان أحياناً الشتائم، وهو وضع لن يفيد إلا أعداء هذه الأمة الذين يريدون أن يسيطروا على مقدراتها وأن يوجهوها الوجهة التي تخدم مصالحهم هم، ولاتخدم مصالحها، ولذا رحبت كثيراً حين دعيت لإجراء حوار بخصوص العلمانية مع واحد من أهم دارسيها (وربما منظّريها) في العالم العربي. وكتبت الجزء الأول الذي أُرسل له، وحاولت قدر استطاعتي أن أوضح

الإشكاليات المرتبطة بهذه القضية وأن أبيّن الاختلافات وأوجه التنوع وأن أفتح النوافذ حتى يمكننا التوصل إلى تعريفات مركبة شاملة لاتختزل دعاة العلمانية أو المعارضين لها ولاتزيد الأمة فرقة، وابتعدت قدر استطاعتي عن الثنائيات البسيطة المتعارضة.

ثم جاءتني دراسة الدكتور العظمة، ولكن كم كانت دهشتي، بل وخيبة أملي!

تبدأ دراسة الدكتور العظمة بتأكيد أن العلمانية من أهم مفردات المعجم الثقافي والسياسي العربي، وهو مانتفق معه عليه. ولكنه بدلاً من أن يُعرف مثل هذا المصطلح الخلافي ويزيل اللبس المحيط به أو على الأقل يأتي بتعريف إجرائي يمكننا من متابعة دراسته، فإنه على الفور يتجه إلى قراءة عريضة الاتهام: ((العلمانية تُعامَل بكثافة لفظية وبخفة مفهومية في آن، إلخ)). والخطاب العربي المعاصر حول العلمانية ((قد تناولها تناولاً سطحياً على وجه العموم... يغلب فيه السجال على النظر المتروي وعلى الاعتبار التاريخي))، وهذه تعميمات ظالمة، ربما تدل على عدم متابعة الكاتب لما يدور في الساحة الفكرية العربية، فالخفة التي يتحدث عنها، كانت ولاشك إحدى سمات بعض (وليس كل) الكتابات العربية الإسلامية عن العلمانية في المرحلة الأولى، ولكن الأمور تغيَّرت وبدأت تأخذ منحى مختلفاً (وقد نبهه د. سيف عبد الفتاح إلى هذا التطور في مقاله في **مجلة المستقبل العربي** في عرضه لكتابه المعروف **العلمانية من منظور مختلف**).

وفي الندوة التي عقدتها المجلة نفسها عن الكتاب نفسه (في العدد ١٧١ لعام ١٩٩٣، أي منذ سبعة أعوام) نبّه الدكتور وجيه كوثراني إلى أن السجال التسفيهي بين العلمانيين ومن لايتفق معهم مبدد للجهد الفكري العربي لأنه يبتعد عن منهج الحوار وأهدافه، ولكن الدكتور العظمة بدلاً من أن يدخل في حوار مع ناقديه صعَّد من حدة السجال التسفيهي هذا، في دراسته التي بين أيدينا، انظر على سبيل المثال (لا الحصر) محاولته تعريف العلمانية، بدلاً من أن يركز على محاولته هذه ليعمقها ويكثفها، فإن إغواء السجال يجعله ينحرف دائماً عن هدفه فيقول: «العلمانية تستند إلى النظرة العلمية بدلاً من الرؤية الدينية الخرافية إلى شؤون الكون والطبيعة على العموم [هل الرؤية الدينية «خرافية» بالضرورة؟] وتؤثر الكلام في علم الفلك على الكلام القرآني حول التكوير [هل يمكن اختزال المعرفة القرآنية إلى التكوير؟] والكلام في الجغرافية الطبيعية على الكلام حول جبل قاف [هل يمكن اختزال إسهامات الجغرافيين الإسلاميين إلى هذا الحد؟] والأخذ بالاعتبار العقلي بدلاً من الاعتبار الإيماني والخرافي للأمور [مرةً أخرى: هل الإيمان والخرافة مترادفان؟]، وهو لايقف عند هذا الحد بل يتحدث عن «الموروث الكتبي» و«الماضي المتقادم الزائل»، ويذهب إلى أن أساس معرفتنا التراثية هو «الركون إلى المعرفة بالجن والعفاريت والزقوم، ويأجوج ومأجوج، وموقع جبل قاف [مرةً أخرى: جبل قاف] والتداوي بالرقى والطلاسم والأسماء الحسنى».

إن مايفعله د. العظمة هنا هو محاولة اختزال كل ما لايروق لـه إلى صورة كاريكاتورية، الأمر الذي ييسر عليه إصدار الأحكام وأخذ موقف منتصر متعالٍ، والاختزالية نفسها تتضح في تناوله للصحوة الإسلامية وتزايد التدين في المجتمع، فهو يشير إلى «التدين الشخصي، كالقيام بالشعائر والحجاب واستخدام العبارات الدينية في الفكر السياسي وفي العقل الاجتماعي»، وإلى الاشتطاط الوسواسي في شؤون الدين عند بعض الأفراد والجماعات وبعض مظاهر الهستريا الجماعية، كموجات الإغماء لدى طالبات المدارس المصرية والفلسطينية»، وهكذا اختزل ظاهرة مركبة إلى أقصى درجة إلى شعائر فارغة من المعنى وحوَّل ظاهرة عابرة (لم تتكرر من قبل أو بعد [إغماء الطالبات]) إلى نموذج تفسيري عام!

والتدين في تصوره هو المسؤول عن «الهستريا الجماعية [التي] تسم ردود فعل جماعات كثيرة في فترات الأزمات وخصوصاً الأزمات القيمية المتضافرة مع التحول الاجتماعي السريع وموجات الإفقار والهبوط الاقتصادي»، فالصحوة الإسلامية إذاً هي نتاج الأزمة، والأزمة، بدورها، إن هي إلا نتاج عنصر مادي واحد يُختزل إلى العنصر الاقتصادي. وللتدليل على صدق قوله، يشير د. العظمة إلى دراسة أجريت مؤخراً في دمشق «أفادت بأن نسبة مرتفعة من المتحجبات حديثاً اتخذت هذا القرار [أي قرار التحجب] لأن اللباس الموحد الذي يفرضه الحجاب يؤفّر عليهن ضغوط مصاريف

الملبوسات والموضات المتجددة»، (هل هذه عودة لعلاقات الإنتاج والإنسان الاقتصادي الذي يتحرك مثل حركة المادة، تحركه دوافع مادية وحسب، مثل الدافع الاقتصادي [في معظم الأحيان] والدافع الجنسي أو دافع البقاء الجسدي [أحياناً أخرى]؟).

يبدو أن هذا هو المقصود، فالدكتور العظمة يتحدث عن «المسلم العادي» الذي يطلب الخبز ولايُعطى إلا الإيمان (الذي لن يشبعه لفترة طويلة)، ويعرِّف الإيمان بأنه «أفيون» (هل هذه عودة لعبارة «أفيون الشعوب» مرةً أخرى؟ وهي عبارة يتنصل منها أصحابها الآن)، هل «المسلم العادي» مختلف عن «المسلم غير العادي»؟ أليس من الممكن أن نفترض أن هذا المسلم العادي إنسان كامل، ومن ثم دوافعه أكثر تركيباً من مجرد البحث عن الخبز؟ إن الحديث عن الإيمان باعتباره مجرد «أفيون» هو نتاج رؤية مادية اقتصادوية (Economistic) اختزالية سادت في القرن التاسع عشر في أوربا لم تدرك مدى تركيبية الأبعاد الإنسانية وتداخلها فسقطت في هذا الخطاب الاختزالي الذي يحول الإنسان إلى ظاهرة كمية أحادية البُعد، يمكن رصدها والتنبؤ بسلوكها ثم التحكم فيها.

المسألة ليست في هذه البساطة، وقد كتب أحدهم دراسة عن ظاهرة الحجاب بين الطالبات في القاهرة، ولكنه كتب الاستبيان بطريقة لاتستبعد موقف الطالبات من الغريب، أو شعورهن بالغربة في المجتمع الحديث، أو إحساسهن بأزمة المعنى. وقد «أثبتت» الدراسة أن

الدافع الاقتصادي ليس الدافع الأوحد والوحيد، وأن ارتداء الحجاب هو تعبير عن مركب من الأسباب بعضها مادي والآخر معنوي، وهو أمر لاأعتقد أنه يثير دهشة كل من يعرف شيئاً عن النفس البشرية.

ومن أطرف ماورد في دراسة الدكتور العظمة هو محاولة تفسير الصحوة الإسلامية بأنها في بعض جوانبها نتيجة مشاهدتنا «البرامج التلفزيونية الإخبارية العالمية» التي تبالغ في الاعتبار الإسلامي للعرب مما يجعل من بعض الظواهر الهامشية في واقعها [مثل الإسلام] أموراً مركزية في الخيال، ولن أُعلّق على محاولة التفسير هذه وسأكتفي بإعادة طرح السؤال الذي طرحه د. وجيه كوثراني من قبل، منذ سبعة أعوام، على الكاتب حين قال: إنه إذا كانت الصحوة الإسلامية بهذه الضحالة والسطحية [مجرد تعبير عن أزمة (اقتصادية) وثمرة برامج تليفزيونية تضخم الشأن الإسلامي بدلاً من أن تعطيه حجمه الحقيقي]، وإذا كان الإسلاميون على هذا المستوى من اللاتاريخية «والانعزال عن الزمان والمكان» فكيف يتأتى لهذا الخطاب أن يحمل كل هذه الدينامية السياسية في المجتمعات العربية والإسلامية اليوم؟ ألم يكن من الأجدر بالدكتور العظمة أن يتوجه لهذا السؤال المهم وأن يحاول أن يجيب عليه بدلاً من الغرق في السجال؟ ألم يكن من الأجدر به أن يرى أن العمود الفقري للمقاومة العربية ضد العدو الصهيوني هو حماس والجهاد في فلسطين وحزب الله في لبنان (الذي يُشار إليه «بالمقاومة الإسلامية» أحياناً و«المقاومة اللبنانية» أحياناً أخرى فهي

تضم في صفوفها قوميين ومسيحيين)؟ كيف يمكن لخطاب يقع خارج الزمان والمكان؟ كيف يمكن لأفيون الشعوب أن يحرك الجماهير للمقاومة، وأن يدفع الشباب للاستشهاد من أجل الدفاع عن الوطن، مطالبين بالسلام المبني على العدل والعقل، في عالم لايعرف لا العدل ولا العقل؟

ومن حقنا أن نتساءل عن مدى متابعة الدكتور العظمة لما يدور في بلادنا، فهو يتحدث عن «توظيف وسائل الإعلام (خاصةً أيام السادات) لتسميم الجو الثقافي بثقافة مغرقة في الإظلام، معادية للتقدم والعقلانية والتفتح، تحكي عن الجن والعفاريت والحلال والحرام والحجاب»، هل رأى مايسمى بالبرامج الدينية في التليفزيون المصري ومدى انكماشها وهامشيتها وتهافتها؟ وهل رأى الإعلانات التليفزيونية ومدى «انفتاحيتها» وأغاني الفيديو كليب ومدى «إباحيتها»؟ هل هذا يعني تقدماً نحو العقلانية والرقي والعالمية والعلمانية؟ هذا سؤال خطابي لأنه لاشك في أن الدكتور العظمة لايراها إلا شواهد على الانحلال والتفكك، حتى لو كانت مصاحبة لتزايد معدلات العلمانية.

ويظهر مدى انعزال الدكتور العظمة عن مجريات الأمور في البلاد حين يتحدث عن الإيديولوجية الإسلامية المناقضة للقومية العربية ولذا وسمها «بالاشتراكية والإلحاد والكفر والخروج عن سجايا السلف وخيانة أصالة المجتمع، بل أحياناً بالتهتك والإباحية»، فهل سمع عن

البيان الختامي الصادر عن المؤتمر القومي الإسلامي الثالث (الذي عقد في بيروت في يناير ٢٠٠٠) والذي يتحدث عن «الأمن العربي ـ الإسلامي» وعن «صيغة التفاعل بين قيم الأمة الروحية والحضارة الأصيلة، وبين منجزات العصر وثمار تقدمه العلمي والتقني، فيما فقد العديد توازنه فضاع بين انغلاق وتقوقع يسدان آفاق المستقبل فيُدخلان الأمة في ظلمات وفتن، وبين التحاق وتبعية يقطعان الاتصال بالجذور»، وقد لاحظ المؤتمر (مالم يلاحظه الدكتور العظمة) وهو تطور العلاقة بين التيارين القومي والإسلامي (وتطور هذه العلاقة هو إدراك من جانب القوميين العرب أن القومية التي لاتكملها منظومة قيمية تنكفئ على ذاتها وتصبح مرجعيةِ ذاتها ولاتقبل بأية معايير إنسانية أو أخلاقية خارجية، أي إنها تتحول إلى فاشية، كما أدرك الإسلاميون بدورهم أن الأممية الإسلامية لاتجبُّ بالضرورة الانتماءات القومية المختلفة).

وهل قرأ الدكتور العظمة مقال الأستاذ عادل حسين، المفكر القومي/الإسلامي، في جريدة الشعب (١فبراير ٢٠٠٠) والذي جاء فيه:

«إن الخلافات بين التيارين [القومي والإسلامي] لم تعد واسعة على النحو الذي كان في الخمسينيات وحتى أوائل التسعينيات، فالقوميون المحتفظون بأصالتهم وصلابتهم بهتت عندهم الآن آثار العلمانية والماركسية التي أبعدتهم إلى حدٍّ كبير عن تفهم الإسلام على نحو

صحيح، وعن الانتماء العميق له باعتباره عقيدة للغالبية، وباعتباره التراث الحضاري لأبناء الأمة العربية كافة (مسلمين وغير مسلمين).. وبالنسبة إلى الإسلاميين، فإن القسم الأعظم منهم انخرط في اجتهاد معاصر، ووصلوا من ذلك إلى برامج تحدد الأعداء والأهداف والأولويات، فلم يعد الإسلام عندهم مجرد تذكير بالأصول والأسس العامة، فالاجتهاد المعاصر أصبح معنياً بتنزيل هذه الأسس العامة على المكان والزمان اللذين نعيش فيهما الآن».

«حين حدث هذا التطور في أهل التيارين، أصبح القوميون الأصلاء على أرض الإسلام مسلحين بتجاربهم السابقة، حيث شكلوا وقادوا دولاً تقارع الحلف الصهيوني الأمريكي، وتكافح ضد التخلف التكنولوحي والاقتصادي ومن أجل العدالة الاجتماعية.. وفي المقابل تبلور لدى الإسلاميين المجددين، ومع تحديدهم القاطع للأعداء، ومع تحديدهم للأهداف والأولويات، أنهم أيضاً أصحاب موقف واضح ضد التخلف (مثل القوميين) ومن أجل العدالة (وإن تباينت التفاصيل في المناهج).. ويدرك أصحاب التيارين أن سعيهم المشترك لتأسيس حضارة بازغة أصيلة لايقوم على مسلمي المنطقة وحدهم، فالحضارة الإسلامية هي إرث لأبناء المنطقة العربية مسلمين ومسيحيين، وبعث هذه الحضارة (بتدينها وقيمها) لايتحقق ويثبت إلا بمشاركة الجميع كمواطنين متكافئين».

«وغني عن البيان أن مفهوم الوحدة العربية أصبح واحداً لدى الفريقين، وأصبح حاكماً لحركة الكل، فلا القوميون (خاصةً في المشرق) يرون الآن أن الدعوة لوحدة العرب منفصلة عن السعي للتعاون الوثيق مع الدائرة الإسلامية الأوسع، ولاحديث الإسلاميين عن الأمة الإسلامية أصبح يتعارض عندهم مع أولوية الدائرة العربية.. وبهذا الالتقاء في المقصد، فإن فكر التيارين أصبح مناط الأمل لتجاوز التمرس الحالي حول الدولة القطرية، التي أصبح التعصب لها عائقاً ثقيلاً في وجه إقامة الدولة العربية الواحدة». أين كل هذا من حديث الدكتور العظمة عن الاشتباك بين القوميين والإسلاميين؟

وفي حديثه عن المدافعين عن الهوية والخصوصية لايقل خطاب الدكتور العظمة في حدته أو اتجاهه نحو تسفيه من يختلف معه في الرأي، فهو يصف المدافعين عنهما بأنهم يلعبون لعبة «الغميضة الأيديولوجية»، ثم يصف الهوية والأصالة بأنهما «رخوتان مفهومياً» ولهما «طنين ورنين ملحمي» لامؤدى فعلياً لهما، وهنا يحق لنا أن نسأله: هل يمكن الحديث عن الحضارة والثقافة والهوية بنفس العبارات الدقيقة والصلبة التي تُستخدم للحديث عن الظواهر الطبيعية والمادية؟ ألا يختلف الخطاب المستخدم للحديث عن الإنساني والحضاري عن الخطاب المستخدم للحديث عن المادي والطبيعي؟ ولكن يبدو أن الدكتور العظمة لايدور إلا في إطار المادي والصلب، ولذا فهو يرى أن الهوية إما أن تكون «وحدة حصرية قائمة على

أصول بيولوجية من عشائرية وطائفية)) أو لاتكون (فالهوية التي تتغير بشكل مطلق ليست بهوية).

وهو يضع ما يسميه إمكانية ((العمل التاريخي)) في مقابل ((الخصوصيات الماضوية)) التي ((تقينا من الرقي ومن تهجين الأصول، أي إنها تقينا من إدراك الواقع وسبل الترقي، وتستثير فينا الحمية إلى ما انقرض وإرادة إعادة إنتاج التخلف والنكوص إلى ما انقضى وولى وتقادم))، وفي مكان آخر يتحدث عن الخصوصية باعتبارها آلية تجعل من المجتمعات العربية ((استثناءً موهوماً وحالة خارجة عن سنن المجتمع وعلى عمل العقل التاريخي والاعتبار السوسيولوجي)). وفي وسط هذا السيل العرمرم من الكلمات، لم يناقش د. العظمة قضية محورية في مبحث الهوية والخصوصية وهي: هل كل الخصوصيات والهويات ((ماضوية))، وهل هي بالضرورة معادية للتاريخ والسوسيولوجيا؟ وماقوله في ((الشيوعية الماوية)) التي نعرف الآن مدى تأثرها بالكونفوشية والتقاليد الحضارية الصينية؟ وماقوله في حركة التحديث في اليابان التي بدأت ((باستعادة)) الإمبراطور (ميجي)، أي إنها حركة للأمام من خلال العودة للوراء؟ وماقوله في الانتفاضة الفلسطينية التي تمكّنت من هزيمة التكنولوجيا الغربية المتقدمة من خلال العودة عن الحداثة وبعث أشكال تقليدية من النضال وآليات تقليدية للبقاء مستمدة كلها من الهوية والخصوصية (كما أبين في كتابي الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية)؟ يفضل الدكتور العظمة الثنائيات

الصلبة حيث نجد أن الواقع ــ كما يتصوره ــ مكوَّن من عنصرين متضادين لايتفاعلان بأي شكل: ماضٍ ـ حاضر ، عام ـ خاص، ماضٍ ـ مسقبل، تراث ـ تكنولوجيا، واقع صلب ـ رؤية وأمانٍ رخوة (وهي ثنائيات تستند كلها إلى ثنائية أساسية هي ثنائية الذات والموضوع، كما سنبين فيما بعد).

وإذا كان الأمر كما يتخيل الدكتور العظمة (الخصوصية ماضوية، معادية للتاريخ والسوسيولوجيا)، هل المطلوب إذاً هو نزع ماتبقى فينا من خصوصية وإلقاء أنفسنا في تيار العلمانية العامة والعولمة الشاملة؟ هل الحفاظ على اللغة العربية، الوعاء المستمر للمنظومة الحضارية العربية والقيمية الإسلامية، وعلى الحرف العربي من قبيل الماضوية؟ هل أن يترك شعب بأسره، بعد أن قام أتاتورك بتغيير الحرف العربي وتبني الحرف اللاتيني، دون تراث أو ذاكرة هو النموذج الذي يحتذى؟ هل ينبغي علينا إذاً استيراد كل شيء: الأزياء والطعام والقيم وصورة المستقبل واللغة؟ أليست هذه دعوة، غير واعية، إلى التبعية الكلية بدلاً من التبعية الجزئية الحالية؟

ثم ينحدر خطاب الدكتور العظمة إلى ماهو أسوأ حين يصف نقاد العلمانية على إطلاقهم بأنهم يقومون «بإحياء ما فات من التاريخ ومات، أو على الأقل بالتواصل معه ومناجاته، وكأننا بصدد طقوس عبادة الأسلاف، ممارسة من قبل مراهقين متشوقين للاختلاف

وكأننا بصدد خطاب خيالي عن الاختلاف التام في عصر تشي وقائعه بالتشاكل، أي بهروب من الواقع نحو أحلام الصيف)).

حسبما أعرف لايتصف المراهقون ـ إلا فيما ندر ـ بالتشوق للاختلاف، فعقلية المراهقة هي عقلية الذوبان والتوحد بالكل الأكبر كما يتضح في الحركات الفاشية التي تشجع عقلية القطيع بين الجماهير، وفي ظاهرة عصابات الشباب (بالإنجليزية: يوث جانجز Youth Gangs). أما إن حدث وتشوق المراهقون للاختلاف، فسنجد تشوقهم، في غالب الأمر، ينتمي للسطح لا للأعماق، كما أنه عادةً مايكون تعبيراً عن حرص عصبة (أو عصابة) من الشباب على التميز عن عصبة (أو عصابة) أخرى، فهو اختلاف داخل روح متطرفة من الرغبة في الانتماء للعصبة، فهو نوع من العصبية، ومن هنا ظاهرة العصابات التي أشرنا إليها وحرصُ أعضائها على أن يكون لها شاراتها الخاصة مثل بدلة جلدية سوداء، عليها جمجمة بيضاء وماشابه من رموز المراهقة.

وهنا أحب أن أشير إلى اختلاط الصور المجازية في خطاب الدكتور العظمة، فصورة المراهقين الذين يتشوقون للاختلاف متنافرة تماماً مع صورة عبادة الأسلاف، فالأولى ـ حسب استخدامه ـ متجهة للخارج ونحو الفرد، والثانية متجهة للداخل ونحو الجماعة، ولذا تتنافر الصورتان المجازيتان، ولايمكن أن تتمازجا إلا بعد تغيير محتوى الأولى،

ولعل اختلاط الصور المجازية بهذه الطريقة، يشي بانشغال الدكتور العظمة بسب معارضيه بدلاً من الحوار الهادئ معهم.

ثم تأتي عبارة سريعة مبهمة وهي إشارته إلى العصر الحديث باعتباره «عصراً تشي وقائعه بالتشاكل»، وماهو هذا «التشاكل»؟ أليس هو الشيء الذي يسمى (في علم الاجتماع الغربي) «التنميط» (الذي أشرنا له في دراستنا)؟ ونحن نتفق معه أنه عصر تشي وقائعه بالتشاكل، أي التنميط وأحادية البعد، ولكن هل نستكين ونذعن، أم نحاول -شأننا شأن كثير من البشر في الشرق والغرب- الإفلات من قبضة التشاكل هذا، مستخدمين «عقلنا النقدي» الذي يرفض ويتجاوز ويطرح رؤى جديدة، لا «عقلنا الأداتي» الذي يذعن ويقبل الوضع التكنولوجي دون نقاش؟ أليس من حقنا أن نحاول أن نفصح عن تراثنا وتركيبيتنا الإنسانيتين وعن رحابة الوجود الإنساني وتنوعه؟

ثم يميِّز الدكتور العظمة بين «القول الملحمي» و«الواقع التاريخي» ويفصل بينهما فصلاً قاطعاً مما يضاف إلى ترسانة ثنائياته الصلبة، ونحن نعرف من دراستنا للأدب والتاريخ أن القول الملحمي الحق له أساس في الواقع التاريخي، ومن ثم يمكن الحديث عن «فعل ملحمي» تماماً مثل ذلك الذي قام به الفلسطينيون في أرضنا المحتلة في انتفاضتهم الخالدة حينما قاموا بالنضال ضد العدو وبطريقة فريدة تحمل كل معالم الخصوصية العربية، فرفضوا «الواقع» أو العالم الذي كان يحاول

العدو فرضه عن طريق القهر والتكنولوجيا، وهم في هذا لايختلفون عن أبطال حزب الله في الجنوب اللبناني، فهم أيضاً لهم أبعاد ملحمية (وليُسأل الإسرائيليون عن ذلك)، وهم لايدلون بالتصاريح الإعلامية التافهة، فقولهم ملحمي إذ يرفضون الظلم والهيمنة ويحملون السلاح ضد عدو مدجج بالسلاح الغربي، مدعم من قِبَل الديمقراطيات الغربية العقلانية، فيذيقونه المر، وبذلك يترجم القول الملحمي نفسه إلى فعل تاريخي ملحمي، أم أننا يجب أن نعيش في هذا العصر الذي تشي وقائعه بالتشاكل والتشابه (عصر العادي والمكرر والمألوف والمطَّرِد، الذي لايسمح بوجود خصوصيات أو بطولات) فنقبل معاييره وروحه ونواميسه ونسقط في هدوء في حمأة المادة وننسى مقدرة الإنسان الملحمية على تجاوز ظروفه وتغيير واقعه؟

ولعل بُعد الدكتور العظمة عن عالمنا العربي يفسر (ولا يبرر) عدم مواكبته للتطورات الفكرية المختلفة وللخطاب العربي الإسلامي بخصوص الحداثة والعلمانية، ولكن عدم مواكبته للتطورات في الفكر الغربي، تماماً مثل رؤيته الثنائية الصلبة، ليس هناك مايفسره أو مايبرره، فرؤيته للدين باعتباره مجرد أفيون هي رؤية قد تم تجاوزها، شأنها في هذا شأن رؤيته للنشاط الاقتصادي باعتباره نشاطاً منفصلاً تمام الانفصال عن الدين، ولعل دراسة «ماكس فيبر» عن البروتستانتية وروح الرأسمالية (وغيرها من الدراسات) قد قضى على وهم الانفصال الديني عن الاقتصادي وعلى أية ثنائية اختزالية.

وفي حديثه عن الخصوصية يشير الدكتور العظمة إلى إحدى الأمور «التي تحز في نفسه» وهو جنوح رهط من اليساريين السابقين والقوميين «إلى اعتبار أسس خطاب الأصالة أموراً محققة، أي القبول الضمني بتقابل الصياغة الإسلامية للسياسة والمجتمع الموسوم بالإسلام، والاعتقاد الواهي بأنهم بقبولهم هذا إنما يجعلون لأنفسهم دوراً سياسياً ويحققون طموحات ديماغوجية».

هذه العبارات تحتوي على عناصر خلل كثيرة نذكر منها مايلي:

أولاً: سقوط الدكتور العظمة مرة أخرى في الخطاب التسفيهي، خاصةً حين يتحدث عن اليساريين وطموحاتهم الديماغوجية وعن «المحبطين، طيبي النية، السذج المسايرين، الفهلويين»... إلخ.

ثانياً: يربط الدكتور العظمة ربطاً عضوياً وحتمياً بين خطاب الأصالة والخطاب الإسلامي، وهو ربط لاأساس له في الواقع، فكثير من القوميين (من المؤمنين بالعلمانية الجزئية بل والشاملة) يتبنون خطاب الأصالة باعتباره الطريق الوحيد لتحريك هذه الأمة ولأسباب أخرى عديدة، وبالمقابل يوجد إسلاميون كثيرون لايأبهون كثيراً بخطاب الأصالة هذا (بل ويعادونه)، فهم يرون أن التضامن الإسلامي «العالمي» أو «الأممي» يجبُّ كل الولاءات القومية، وهي ثنائية صلبة بدأ أعضاء الفريقين يتجاوزها (كما أسلفنا القول).

ثالثاً: يبسط الدكتور العظمة دوافع القوميين واليساريين الذين يتبنون خطاب الأصالة بشكل أقل مايوصف به أنه يجافي الحقيقة المتعينة المركبة. فالإحباط وحده ـ حسب تصوره ـ هو الذي جعلهم يبحثون بشكل برجماتي عن مخرج، ووجدوا ضالتهم في الأصالة، ألا يمكن أن يضعهم الدكتور العظمة في سياق «عالمي» (وهو الداعي إلى العالمية)، أي سياق مراجعة الحداثة الغربية ومُثلها، كما حدث بشكل ثوري على يد مفكري مدرسة فرانكفورت، وبشكل إصلاحي على يد الخضر؛ دعاة البيئة الذين وجهوا سهام نقدهم لمفهوم التقدم الدائم (لمفهوم القطب بالنسبة للحداثة والعلمانية) وطرحوا بدلاً من ذلك مفهوم التوازن مع الذات والطبيعة (يبدو أن الدكتور العظمة لايزال يدور في إطار مفهوم متفائل بشكل ساذج بخصوص التقدم، ولذا فهو يتحدث عن الرقي بشكل عام، وهو تفاؤل لايشاركه فيه الكثيرون)، ثم هناك نقاد الحداثة بشكل رجعي عدمي من مفكري التفكيكية ومابعد الحداثة مما أدى إلى تنامي اللاعقلانية على حد قول الدكتور العظمة نفسه (وإن كان يجب أن نتحفظ بالقول بأن اللاعقلانية الغربية الحديثة، شأنها شأن العقلانية الغربية الحديثة، لاعقلانية فلسفية شاملة وليست ذات مآل عنصري وحسب، كما يقول الدكتور العظمة، وبالمناسبة، مامصدر هذه اللاعقلانية في بلاد العقل والعلم والحداثة العلمانية؟).

إن مراجعات العلمانية والحداثة في العالم الغربي بلغت أبعاداً لم تصلها بين اليساريين والعلمانيين العرب السابقين، فلايوجد مراجعة تصل في راديكاليتها ماوصلت إليه، على سبيل المثال، مراجعة إرفنج كريستول، المثقف الأمريكي اليهودي، الذي يؤكد في دراسة كتبها مؤخراً عن العلمانية أن عملية العلمنة جزء عضوي من عملية التحديث، وهو يصف العلمنة بأنها «رؤية دينية حققت انتصاراً على كل من اليهودية والمسيحية»، وهو يصر على تسميتها «رؤية دينية» (رغم رفض العلمانيين لذلك) لأنها تحتوي على مقولات عن وضع الإنسان في الكون وعن مستقبله لايمكن تسميتها علمية، ذلك لأنها مقولات ميتافيزيقية لاهوتية، وفي هذا الدين (العلماني)، يصنع الإنسان نفسه أو يخلقها (تأليه الإنسان)، كما أن العالم ليس له معنى يتجاوز حدوده، وبوسع الإنسان أن يفهم الظواهر الطبيعية وأن يتحكم فيها وأن يوظفها بشكل رشيد لتحسين الوضع الإنساني؛ ذلك أن المقدرة على الخلق، التي كانت من صفات الإله، أصبحت في المنظومة الدينية العلمانية من صفات الإنسان، ومن هنا ظهرت فكرة التقدم، وهذه العقيدة العلمانية هي الإطار المرجعي لكل من الليبرالية والاشتراكية.

ويُلاحظ كريستول أن معدلات العلمنة ارتفعت إلى أقصى حد في الولايات المتحدة، بل إن العقائد الدينية ذاتها تمت علمنتها و لم تَعُد

عقيدة دينية، وأصبحت مجرد نوع من المهدئات النفسية التي تساعد الإنسان على تحمُّل التوترات الناجمة عن العصر العلماني الحديث.

ثم يقدم حلاً جديداً للمشكلة يستند إلى مقدمات فلسفية وتاريخية مفادها أن العقيدة العقلانية للإنسانية العلمانية بدأت تفقد مصداقيتها بالتدريج رغم هيمنتها الكاملة على مؤسسات مجتمعنا (المدارس والمحاكم والكنائس ووسائل الإعلام). ويعود هذا إلى سببين:

١ـ بإمكان الفلسفة العقلانية العلمانية أن تزودنا بوصف دقيق للمسلمات الضرورية لتأسيس نسق أخلاقي، ولكنها لايمكن أن تزودنا بهذا النسق ذاته، فالعقل قادر على تفكيك الأنساق الأخلاقية ولكنه ليس قادراً على توليدها، إذ إن الإنسان يقبل الأنساق الأخلاقية من منطلق إيماني غير عقلي، والعقل المحض لايمكن أن يتوصل إلى أن الجماع بالمحارم خطأ (طالما أن مثل هذه العلاقة لاتثمر أطفالاً)، أو أن مضاجعة الحيوانات شر (إلا من منظور أنها انتهاك لحقوق الحيوانات)، ذلك أنه ليس معروفاً لدينا إن كانت الحيوانات تتمتع بمثل هذه العلاقة الجنسية أم لا. وبسبب هذه الفوضى الأخلاقية، أصبح من المستحيل علينا تنشئة الأطفال، وتظهر أجيال قلقة لاتجد لنفسها مخرجاً من هذا الوضع، (ولذا يتحدث كريستول عن البربرية العلمانية).

٢ـ لايمكن أن يُكتب البقاء لمجتمع إنساني إن كان أعضاؤه يعتقدون أنهم يعيشون في عالم لامعنى له، والواقع أننا، منذ القرن التاسع عشر (الحركة الرومانسية)، نجد أن تاريخ الفكر الغربي هو رد فعل للإحساس بأن العلمانية أدَّت إلى ظهور عالم لامعنى له، وهي تحاول أن تحل هذه المشكلة بأن تؤكد للإنسان أنه يسيطر على نفسه وعلى الطبيعة من خلال الاستقلال والإبداع، وهو أمر يراه كريستول مجرد خداع للنفس، ولذا فإن أهم ثلاثة فلاسفة غربيين في العصر الحديث لايؤمنون بالعقيدة الإنسانية (الهيومانية): فنيتشه عدمي، وهايدجر وثني جديد، وسارتر وجودي يشعر بالغثيان، كما أن التيارات الفكرية السائدة الآن (التفكيكية ومابعد الحداثة) كلها تشعر بالازدراء تجاه الفكر الإنساني الهيوماني.

ثم يشير كريستول إلى أن كل هذا يبين أنه من المتوقع تراجع العلمانية وتزايد الانتماء الذاتي، ويتبدَّى هذا في العبادات الوثنية الجديدة التي ظهرت، أي إن من المتوقع أن يحدث بعث جديد للمسيحية في المجتمع الأمريكي، وهو توقع أكدت الأحداث صدقه.

إن القوميين واليساريين العرب قاموا هم أيضاً بمراجعة مقولات الحداثة الغربية، وهي ليست مقولات مقدسة أو مطلقة أو نهائية أو حتمية، ووجدوا ما تحقق منها يبشر بالخير، ولكنهم لاحظوا أيضاً أن البعض الآخر له نتائج سلبية ومظلمة، كما أنهم أدركوا أن العلمانية جاءت مع قوات الاحتلال ومع الهجمة الاستعمارية على بلاد العرب

والمسلمين التي هدمت البنى التقليدية واستمرت في النهب والسطو عشرات السنين، ثم خلّفت نخباً حاكمة علمانية، مهزومة مستلبة أمام الغرب، أسست نظماً سياسية منفصلة عن الشعب وعن رؤاه ومصالحه، وطوَّرت مجتمعات تفترسها الرغبات الاستهلاكية وتراقبها المؤسسات الأمنية، حتى يمكن إدارتها بكفاءة لحساب الإمبريالية ولحساب أعضاء هذه النخبة (وأبنائهم وبعض أقاربهم)، هؤلاء اليساريون السابقون يؤمنون بأننا لسنا محكوماً علينا بتكرار أخطاء الآخرين وكأننا آلات صماء أو حيوانات عجماوات لا ذاتية لها ولاحرية إرادة، وأنه يمكن العودة عن بعض أوجه الحداثة والعلمانية ويمكن ترويضها وتعديلها، ويمكن إعادة النظر في بعض جوانبها، بحيث نطرح رؤية جديدة للحداثة لاتؤدي بالضرورة للغربة والاغتراب والتنميط والتشيؤ وموت الإله والإنسان والطبيعة.

هذا هو التفسير المنطقي والمركب لتبني بعض اليساريين العرب السابقين لخطاب الأصالة: إنهم قاموا بنقد الحداثة الغربية التي تحاول أن تعري الإنسان من ماضيه وقيمه وذاكرته التاريخية، ثم تتركه وحيداً عارياً أمام «القوانين العلمية العامة» لتحدد له مساره وقيمه ومصيره. هل نقد الحداثة الغربية حكر على الغربيين وحدهم، وهل البحث عن بديل أمر لاطائل من ورائه؟

بعد كل هذه النقاط الجزئية، يمكننا الآن أن ننتقل إلى المفاهيم الكامنة وراء رؤية الدكتور العظمة، وهي لاتختلف كثيراً عما ذكرنا

في الجزء الأول من هذه الدراسة، يبدو أن فكر الدكتور العظمة يستند إلى ثنائية صلبة أساسية (تستند إليها كل الثنائيات الصلبة الأخرى في خطابه)، فهو يذهب إلى أن هناك من ناحية واقعاً حقيقياً مادياً صلباً يشير إليه بعبارات مثل «العمليات التاريخية» و«الصيرورة التاريخية» و«حركة المجتمع والفكر» و«واقع تاريخي موضوعي» و«عمليات موضوعية في التاريخ ومنه»، ومن ناحية أخرى ثمة أشياء ذاتية مثل «الشعارات السياسية» و«الخيار الأيديولوجي» (وبالطبع «الكتب المقدسة» و«الأمنيات» و«الخصوصية والأصالة» و«الإيمان الديني»)، والواحد يقف على طرف النقيض من الآخر، فمكامن الفعل «غير مواضع التمني».

هذه هي الثنائية المنهجية القاطعة الواضحة التي يبدأ بها الدكتور العظمة، وبطبيعة الحال يمكننا أن نفترض أن ما يؤمن به يندرج تحت التصنيف الأول: أي الأشياء الواقعية التاريخية [الحقيقية]، أما مايؤمن به الآخرون فهو مجرد شعارات سياسية وأمنيات وخيارات تعاكس الواقع ولاعلاقة لها به، ولكن هذه الصلابة الموضوعية (في مقابل الرخاوة الذاتية) تتآكل كثيراً حينما يخبرنا الدكتور العظمة بأن «الكلام التاريخي الذي يدل على وقائع» ليس كافياً في حد ذاته، إذ إنه يجب ترتيب هذه الوقائع «ترتيباً جامعاً مانعاً»، كما أنه يؤكد أن الكلام التاريخي ليس «وصفياً» وحسب وإنما «تحليلي أيضاً»، أي إنه هناك عنصر ذاتي يدخل على عملية تحديد الواقع، فما الترتيب

والتحليل سوى عمليات عقلية ذاتية يقوم بها الباحث حتى يفرض شيئاً من المعنى على فوضى المعطيات التي تصله.

ولكن د. العظمة يؤثر أن يخفي هذا الجانب الذاتي لأن رؤيته المادية (العلمية ـ الموضوعية ـ الحتمية.. إلخ) تستبعد الذات الإنسانية. فالذات الإنسانية متفردة، غير قابلة للتفسير من خلال القانون المادي العام، وهي ليست خاضعة للحتميات ولايمكن التنبؤ بسلوكها وكأنها كلب بافلوف أو قرد داروين أو ذئب هوبز، والسماح بوجود مثل هذه الذات يضطرنا للسماح بوجود الأصالة والخصوصية، أي الفردية والاختيار الحر على مستوى المجتمعات، فالرؤية المادية الأولية التي خلقت عالماً «تشي وقائعه بالتشاكل» هي بالضرورة متحيزة ضد الذات وضد التفرد وضد حرية الاختيار وضد «التشوق للاختلاف»، فالطبيعة مضطرة، وحداتها متشابهة، ذراتها لاتعرف التفرد، فهي تنصاع بشكل أعمى لقوانين الحركة.

والتضمينات الفلسفية لمثل هذا الموقف رجعية، مغرقة في الرجعية. فإذا كان هناك موضوع مادي صلب يوجد تماماً خارج الذات يخضع للقوانين المادية العامة، فهو لايمكن تغييره أو تجاوزه، وعلى الإنسان تقبله والإذعان له (وهذه هي دعوة الدكتور العظمة للعرب رغم تلبسها لباساً ثورياً). فالعلمانية ـ كما يؤكد ـ ليست «خياراً أيديولوجياً بقدر ماهي واقع تاريخي موضوعي وعالمي في آن». وهي «مساوقة ضمنية لحركة المجتمع والفكر» و«حركة موضوعية مطابقة

لرقي المجتمعات مسلحة بالتاريخ))، إنها ((علمانية ضمنية)) جاءت دونما جلبة ودونما وعي فعلي بالذات، وقد هيمنت هذه العلمانية وتجذرت إلا في حالة واحدة وذلك حين خرج الدينيون ((عن الاستكانة للواقع ومجاراته)) وبدلاً من ذلك تبنوا ((نهجاً إيديولوجياً تعبوياً عدوانياً ضد الواقع))، والأسلم من وجهة نظر الدكتور العظمة هو الاستكانة للواقع ومجاراته، بدلاً من هذه التعبئة وهذا التهييج.

وصاحب مثل هذه الرؤية التي تسقط في ثنائية صلبة سهلة والتي تفصل بصرامة بالغة بين موضوع يراه صاحب الرؤية واضحاً تمام الوضوح ويعرفه تمام المعرفة، وذات قابعة داخل حدودها منعزلة عن التاريخ والصيرورة، نقول: إن صاحب مثل هذه الرؤية يدرك الواقع عادةً من خلال لونين اثنين أبيض أو أسود، أو مقولتين اثنتين، صواب أو خطأ، وقد ترجم هذا نفسه إلى الخطاب السجالي التسفيهي الذي سبقت الإشارة إليه، والذي يستند إلى يقينية عالية لاتتفق أبداً مع روح البحث العلمي، ولاتتفق مع الصيروة والتاريخية التي يؤمن بها كاتبنا، ولاتصدر إلا عن مؤمن تمام الإيمان بأقواله التي لايأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، فهو يرى الأمور واضحة تمام الوضوح.. ويعرف القوانين العامة العالمية الحتمية الموضوعية والتي يرفض الآخرون، بعناد غير مفهوم، الاستكانة لها ومجاراتها، إن كان كاتبنا يؤمن حقاً بمقولات الديمقراطية والصيرورة واللانهائية... إلخ، فهل يمكنه أن يتحدث بهذا المستوى من اليقينية: ((ليس هناك مجال وسط

بين العلمانية والعداء للعلمانية تقطن فيه الديمقراطية أو العقلانية، فهما لاينفصلان عن أسس العلمانية)). ومن حق كاتبنا أن يؤمن بذلك وأن يصرح به، ولكن ليس من حقه هذا اليقين القاطع، وكأن كل الأمور قد حُسمت تماماً، وكأن باب الاجتهاد في مثل هذه الأمور قد أغلق وإلى الأبد.

وهنا يمكن أن نتساءل: هل يتصور الدكتور العظمة بالفعل أن الإنسان ((يفعل)) دون أن يتمنى أو يفكر، وأن حركته مثل حركة المادة الصماء، لاغاية لها ولا اتجاه، أم أن الإنسان ظاهرة غير مادية، ومن ثم تكون الدوافع والأماني والأحلام والكوابيس والـمُثُل جزءاً من صميم كيانه، وهو لهذا السبب، لايمكنه التعامل مع الواقع الخام المادي بشكل مباشر مادي؟ وعلى كلٍّ، مثل هذه الرؤية الموضوعية المادية لايأخذ بها أحد في الوقت الحاضر، سواء في الشرق أم في الغرب، إلا السلوكيون المغرقون في المادية الساذجة، وقد نبهنا ماكس فيبر من قبل إلى أن دراسة عشة الدجاج تتطلب إجراءات منهجية مختلفة عن تلك المطلوبة لدراسة عائلة إنسانية، وهذا ليس من قبيل تشوق المراهقين للاختلاف، وإنما هو من قبيل الإدراك الإنساني الواقعي الحقيقي الموضوعي لكون الإنسان له ظاهر وباطن، وأن دوافعه وأحلامه وضميره ونظمه الدلالية والرمزية أمور تحدد إدراكه وسلوكه.

ومثل هذه الرؤية التي تدَّعي الموضوعية والحتمية عادةً ما تسقط في رؤية للتاريخ باعتباره مساراً خطياً واحداً (بالإنجليزية: يوني لينيار Unilinear)، مهما تعددت السبل فالنهاية واحدة (ومن هنا نجد أن أطروحة نهاية التاريخ، مثل فرانكنشتاين أو دراكيولا، داخل مثل هذه الرؤى)، والصيرورة التاريخية، في تصور الدكتور العظمة، رغم لانهائيتها تؤدي في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير إلى زمن الحداثة الذي يتسم بسمته العالمية (الحداثة الكونية)، فقد «أعاد تشكيل الواقع العالمي كله، بحيث أصبح هو ذاته الواقع»، فزمن الحداثة قد يكون ذا منشأ أوربي «ولكنه أدى إلى تحولات في أرجاء المعمورة» وأدى إلى ظهور التاريخ العالمي الذي أضحى متكاملاً على الصعيد العالمي أكثر من قرنين، ولذا فهو «ليس حتمي الوجهة في مبتدئه، ولكنه واقع في فعله»، أي إنه لم يكن حتمياً في البداية، ولكنه أصبح أمراً واقعاً علينا قبوله والإذعان له (الاستكانة له ومجاراته).

إن زمن الحداثة هو ذاته صيرورة التاريخ، أو نتيجته المتعينة والحتمية في عصرنا، وهو إلى جانب ذلك الحركة المطابقة لرقي المجتمعات، وقد أدى زمن الحداثة هذا، بسبب حتميته وعالميته، «إلى انقطاع المسار التاريخي للعرب». وماعلينا، في هذه الحالة، إلا القبول بهذا الأمر الواقع الحتمي، وأي انحراف عن هذا الصراط العالمي الحداثي العلماني المستقيم هو في واقع الأمر «خيار يعاكس الواقع، واقع انقطاعنا عن ماضينا البعيد».

ويفسر الدكتور العظمة عنف الجماعات الإسلامية بأنه وقوف ضد ((كل تحول اجتماعي مطابق للتاريخ))، فهذا العنف ((من أبلغ الدلائل على خروج هذه الحركات وبرامجها السياسية والاجتماعية عن صيرورة تاريخنا الحديث، وعلى محاولة قسره على الانتظام في قوالب لم تعد ملائمة)) (مرة أخرى الثنائية الصلبة، هل أدى الانقطاع الذي حدث في التاريخ العربي إلى القضاء التام على الذات وعلى الاستمرارية، أم أنه يمكن أن نتحدث عن انقطاع وعن استمرارية في الوقت ذاته، وعن إمكانية الاستمرار ورأب الصدع مع أخذ معطيات الحداثة في الاعتبار؟ وألا يمكن تفسير هذا العنف على أساس انعدام الديمقراطية في كثير من أرجاء العالم العربي، مما يغلق الباب أمام هذه الجماعات فلا يمكنها المشاركة في العملية السياسية من خلال القنوات العلنية السلمية المشروعة)؟

ويتحدث الدكتور العظمة كثيراً عن الرقي والتقدم دون أن يعطينا ولو لمحة سريعة عن مضمون هذا التقدم وعن وجهته.. نتقدم نحو ماذا؟ وبعد أن نقطع علاقتنا بذواتنا المتخيلة ومثاليتنا الوهمية وقيمنا غير الواقعية، ماهي الجائزة والمكافأة والثمرة؟ هل التقدم هو الآخر أمر موضوعي عام عالمي وحتمي يمكن التوصل له دون جهد أو عناء، فهو موجود في ذاته، مادي، موضوعي، صلب؟ وهنا يمكن أن نطرح السؤال: هل يمكن تنمية وتحديث مجتمع ما دون إطار فكري يتسم بقدر من الوضوح، ودون أن تكون هناك صورة محددة نوعاً

للذات كما هي، وكما ينبغي أن تكون؟ هل يكفي أن نعطي الناس جداول موضوعية عن تزايد معدلات الإنتاج والدخول وزيادة الدخل القومي، أم أنه يجب أن نطرح عليهم صوراً حية متكاملة، ذات أبعاد مادية وروحية، لمجتمع المستقبل المبني على العدل والمساواة، وللذات القومية التي تعرف حدودها وتدرك إمكاناتها؟ هل يمكن أن تتم عمليات التحديث والتنمية دون مثل هذه الصور التي تستحث الناس وتجعلهم يدركون طبيعة المشروع التنموي الذي سيقومون به، فيجاهدون ويجتهدون قدر طاقتهم من أجل تحقيقه (وهو الأمر الذي لايمكن لجداول تزايد معدلات الإنتاج أن تنجزه)، خاصةً حينما تدرك الجماهير، أن هذا التزايد يصب في بطون نخب حاكمة فاسدة شرهة)؟ هل من الضروري أن نتبنى المنظومة الحداثية الإمبريالية الغربية (المبنية على مفاهيم داروينية مثل البقاء للأصلح والأقوى وهزيمة الطبيعة والبشر)، أم أنه من الممكن أن نطرح مشروعاً تحديثياً يستند إلى منظومة قيمية تتحدث عن التوازن مع الذات والطبيعة (كما ينادي البعض الآن في الشرق والغرب)؟

هذه الصورة وهذه المنظومة إن لم نرسمها نحن، وإن لم تستند إلى خصوصيتنا وآلامنا وأحلامنا، فإن الآخر سيرسمها لنا، حسب تصوراته وحسب أمنياته، وفي عصر الإعلام المتوحش والخصخصة الأكثر توحشاً، فإن هذا الآخر يضم شركات الكوكاكولا والماكدونالد وشركات الإعلانات التي توظف البشر وتتصور أن

الغاية من الوجود هي تحقيق الربح والمزيد من الربح (فهذه هي مرجعيتها الوحيدة وهذا هو هدفها النهائي الأوحد). هل سندع هؤلاء يحددون لنا الطريق، أم أن «العلم الطبيعي» هو الذي سيحدده لنا مستخدماً مقاييس علمية كمية دقيقة يتحول الإنسان من خلالها إلى إنسان طبيعي ذي بُعد واحد؟

ولم يُعرِّف الدكتور العظمة العلمانية في أي مكان من بحثه، ومع هذا يمكن أن نركّب مثل هذا التعريف من خلال ملاحظات متناثرة في بحثه هنا وهناك، فزمن العلمانية هو زمن الحداثة، فالعلمانية ـ كما أخبرنا من قبل ـ «مساوقة لحركة المجتمع والفكر في عصر الحداثة»، وهي عبارات عامة لاتفيد كثيراً، ولكن الدكتور العظمة يزيد الأمر وضوحاً حين يشير إلى «أسس العلمانية» (نقلاً عن أحد نقاد العلمانية)، وفي تصوره أن أهمها هو قيام العلمانية بتنحية «المرجعية الدينية عن موقع المحور الذي كانت تشغله في قطاعات التشريع والتعليم والقضاء والثقافة»، فهي «فكر مساوق لممارسات اجتماعية وقانونية وعقلية وثقافية ليس للمرجعية الدينية فيه أثر يذكر»، كل هذا يعني «انسحاب الدين من مجال العموم الاجتماعي إلى مجال الخصوص الفردي، العبادي والاعتقادي، الذي لانتائج اجتماعية وسياسية فعلية له إلا ماأندرج من الطقوس الدينية في الطقوس الاجتماعية، كالزواج والمعمودية ـ والختان والخيار والدفن»، فالدين «يستهدف العالم الآخر وليس الدنيا»، أي إن الدكتور العظمة

يرى أن الدين انسحب من الحياة العامة تماماً، التي أصبحت بلا مرجعية دينية، وظل له فعالية في بعض جوانب الحياة الخاصة وحسب، ثم يضيف الدكتور العظمة: إن العلمانية حركة عالمية قومية لاتهتم بالخصوصيات القومية.

ولكن حيث إنه لايوجد شيء بلامرجعية، فما هي مرجعية العلمانية؟ يقول الدكتور العظمة: «إن المعرفة في إطار العلمانية تتحرر من القيود الدينية، وتستند إلى الطبيعة والتاريخ والنظرة العلمية وإعمال العقل لا إلى الكتب المقدسة كنقاط مرجعية»، ثم يضيف: «إن العلمانية هي افتراض الكون مستقلاً تفسره قواه وأنماط انتظامه الخاصة والحركة غير المنقطعة للطبيعة والمجتمع، ومقالة التطور المستمر الذي ينتفي معه ثبات القيم الأخلاقية والروحية» (وهذا لايختلف كثيراً عن تعريفنا لما سميناه العلمانية الشاملة)، ولذا فالأسئلة التي طرحناها في بحثنا لاتزال قائمة، فعلى سبيل المثال، إذا ماكان العالم يتسم بهذه الصيرورة الكاملة والنسبية المطلقة (الأمر الذي يذكرنا بالأسس الفلسفية لما بعد الحداثة التي يهاجمها د. العظمة)، ألا يعطينا هذا الحق في أن نسأل: هل الطبيعة قادرة على تزويدنا بقيم أخلاقية؟ هل التاريخ، بما فيه من صراع وفوضى، قادر على أن يقوم بهذا الدور؟ هل «العقل» قادر على ذلك؟ (وبالمناسبة، عن أي «عقل» يتحدث الدكتور العظمة؟) أعتقد أنه بعد أن مر علينا القرن العشرون بما فيه من مذابح وحروب وإمبريالية لايوجد أحد يدعي ذلك الآن،

وكما بيَّنا في دراستنا، وكما يقول الدكتور العظمة نفسه (وإن كان بشكل غير مباشر) العلم محايد، متجاوز للخير والشر، ويمكننا أن نقول الشيء نفسه عن التاريخ وعن العقل، ومن ثم نعود من حيث بدأنا، من أين يستمد الإنسان منظومته القيمية؟

ويرى الدكتور العظمة أن أهم آليات الوصول إلى زمن الحداثة والعلمانية وأهم تبدياتها هو الدولة الحديثة التي يصفها بأنها «دولة تدخلية في مجالي المجتمع الحديث والثقافة، دولة قطعت مع النهج المتبع سابقاً، الذي ترك تنظيم المجتمع للفاعليات الأهلية، وتنظيم الثقافة والتربية والقانون للفئات المختصة بذلك».

وهو يربط بين العلمانية وهذه الدولة ربطاً عضوياً حين يختتم بحثه بقوله: «إن استمرارنا في سياق العلمانية هو استمرارنا مع تاريخ دولنا التنظيماتية والوطنية التي عملت على تحويلنا من النصاب الأهلي إلى النصاب المدني»، ولتوضيح هذا الكلام نقتبس عبارة سابقة حين وصف الحداثة والعلمانية بأنها «تحرير المجتمع والانتقال به من الجماعات الأهلية المغلقة (كالطبقات الأرستقراطية والكهنوتية... أو الأصناف المهنية والجماعات الطائفية وسلك العلماء لدينا)، إلى المجتمع ذي التوصيف الأكثر انفتاحاً أو التألم على مفهوم المواطنة»، ولنزيد الأمر إيضاحاً نقتبس عبارة أخرى حيث يقول: «إن العلمانية [والحداثة هما] المكمل الأساسي لمحاولة بناء الوطن على أساس يضع المواطنة في مركز الصدارة»... و«إنشاء فصل جديد من المثقفين

الدولانيين والمدنيين، بمعنى الاعتبار المدني للمواطنة وليس الاعتبار الأهلي للانتماء إلى فئات... ماقبل المدنية الطائفية والمحلية وغيرها)).

وهذا الإيمان العميق بالدولة القومية المركزية لم يعد الكثيرون يشاركون الدكتور العظمة فيه، فتكاليف إدارتها عالية للغاية، وهي بسبب مركزيتها وطرحها صورة محددة وعضوية للمواطن (بدلاً من أن تطرح صيغاً فضفاضة تسمح بتعدد الهويات داخل إطار من الوحدة غير العضوية الفضفاضة)، وإصرارها على أن يدين المواطن لها وحدها بالولاء، تولّد كثيراً من التوترات وتخلق مشكلة لأعضاء الأقليات الذين يودون الحفاظ على قيمهم وهويتهم داخل إطار الوحدة القومية، وجرائم الدولة القومية المركزية كثيرة فهي التي أدخلت ((العالم)) في حروب مستمرة منذ ظهورها، وقد ساهمت في عمليات تسطيح الإنسان وتنميطه (خاصةً بعد تغولها وتطويرها لنظم تربوية وإعلامية ذات مقدرات تدخلية عالية، ولذا يقول البعض: إن القضية لم تعد سيطرة الدين على الدولة، بل سيطرة الدولة على الدين، أو بالأحرى لم تعد القضية هي سيطرة الإنسان على الدولة، بل سيطرة الدولة على الإنسان)، ولعل الدولة الستالينية في روسيا السوفيتية، والدولة النازية في ألمانيا، والدولة الفاشية في إيطاليا، (ودولة حكم الإرهاب في فرنسا من قبل) هي أمثلة متطرفة على الدولة القومية المركزية، ولكنها مع هذا دالة وممثّلة.

ويمكن أن نستطرد في الحديث عن هـذا الموضـوع، والأدبيـات في الشرق والغرب تتزايد يوماً بعد يوم، ولكـن لكـل مقـام مقـال، وقـد تناولنا هذه القضية، والقضايا الأخرى، لنبيِّن أن الدكتور العظمـة قـد ترك تساؤلات كثيرة دون إجابـة، وهـي أسئلة طرحـت معظمهـا في دراستي التي نشرت في الجزء الأول من هـذا الكتـاب، والـتي أرسـلت للدكتور العظمة (كما هو متبع في هذه السلسلة) ولعله قد أجاب عن بعضها أو كلها في رده، والله أعلم.

* * *

تعقيب على مقالة د. عبد الوهاب المسيري

د. عزيز العظمة

أثمّن للدكتور المسيري توخيه الجدية والمنهجية والتكامل في تعامله مع شأن العلمانيّة. فإن نصه هذا، وهو موضع التعليق في هذه الفقرات، محاولة لتقصّي الموضوع تتسم بجملة خصائص غير مألوفة في الفكر العربي المعاصر، ولعل من أهم هذه الخصائص عدم الاستعجال، وعدم الاستسهال، وتوخي الدقة والتسلسل والاتساق في التناول، وذلك في سياق معالجة ونقد مسألة العلمانية التي كثر ما كانت المناسبة لخطاب تسفيهي مبتسر، خطاب يغلّب المساجلة الإيديولوجية على التناول العياني، واللحظة السياسية المباشرة على المنظور التاريخي.

بيد أن الإيديولوجيا ليست بعيدة أبداً عن نص الدكتور المسيري، ذلك أن اتساق هذا النص ومبناه العام يعتمدان بالدرجة الأولى على

تموضعٍ للذات المخاطبة ـ أي لقلم الدكتور المسيري ـ في ما خارج التاريخ وما وراءه، في مكان يسِمُهُ المؤلف بـ(الحضارة): مكانٍ متعيّن في ذات المؤلف التي تتبدّى في النص وكأنها لسان الحال لهذه الحضارة فيما وراء الزمان. هذا الموقع المتخيّل في مفارقته، وتالياً في استلابه، يستبطن نص الدكتور المسيري نظرية في التاريخ قوامها رواية دراميّة الطابع لتضاد المناقب والمثالب، بحيث يضحي التاريخ البشري على العموم جملة من المسارات المستقلّة المستمرة، يتّسم كل واحد منها بجملة من الخصائص النوعية التي تصور معالم فرادته، وباستمرارية نوعية، حضارية بالعبارة المتداولة التي يستصلحها الدكتور المسيري في نصّه هذا، ويضمن فيها تحديداً مفهوم «رؤية العالم».

ولعله من المفيد الإشارة قبل الولوج في بعض التحديد والتحليل إلى أن هذه النظرة للتاريخ بالغة الذيوع في الثقافة العربية الحديثة، وفي جلّ الكتابات التاريخية الإفرنجيّة وغيرها التي ترى أن مهمة المؤرخ والتأريخ تكمن في التواصل مع الماضي بدلاً من الإلمام بالزمانية وبالتحول العيني في التاريخ، وأنها ـ أي هذه النظرة إلى التاريخ ـ ترتجي من الماضي حاضراً، وتتوسل في الحاضر ثباتاً ماضوياً، وكأنها بها تدفع واقع الحاضر بوهم الاستمرار.

ولما كان من البيّن أن حاضر العرب وتاريخهم الحديث قد شهد جملة من التحولات البالغة العمق والسعة، تحولات طالت حيزات المجتمع الأهلي والسياسي، وبُنى الدولة والنظم القانونية، والأدب

والفن والثقافة بعامة، ناهيك عن التربية والحياة العقليّة، قد لايكون من المستغرب أن الإيديولوجيات المحافظة والوجلة من واقع التاريخ ومتطلباته بل ومن مسؤولياته الراهنة، تعمل على إزاحة اللحظ عن النظر في الواقع إلى النظر فيما قد يمثل الحاضر، أو يغيّبه من «رؤية للعالم»، وكأننا بها ـ أي بهذه الإيديولوجيات ـ نستعيض بالطمأنينة المتوهمة عن الواقع العياني، وكأننا بهذا العالم الواقف على رأسه بدلاً من الوقوف على قدميه نتوسل خلاصاً من المسؤولية التاريخية الصعبة.

قلنا: إن هذه النظرة للتاريخ ـ هذه النظرة المثالية التي ترى في رؤية العالم وفي العوالم القيميّة الثابتة ـ تستتبع رواية درامية له على أنه صراع بين ثبات أصيل مستقيم، وتحول دخيل منحرف عن السويّة، بحيث يُنظر إلى عملية التكوُّن التاريخي للشعوب والأمم على أنها إرساء لـمُستَمرٍّ حضاري قوامه القيم والتصورات في صراع مستمر مع التحول الذي لاينعت إلاّ بالانحراف وباللاذاتية التي تخصّص في سياق التاريخ الحديث بعبارة (الإمبريالية) المستخدمة استخداماً مرسلاً غير منضبط، وكأن هذه العبارة كناية عن كل عمليات التحول، تكني عنها وعن تعقيد العمليات الاجتماعية القائمة في التاريخ، وتحجبها بالتالي عن مجال النظر والاعتبار.

وعلى ذلك نرى أن الدكتور المسيري لايرى في العلمانية إلاّ جملة من الموبقات المعنوية التي أتت بها «نخبٌ مستغربة» منفصلة تماماً عن الشعوب التي تحكمها، وعن خطابها الحضاري بدلاً من كونها

متطلبات موضوعية، بل ونتائج موضوعية لجملة تحولات سبق وأن سقنا الأهم منها في مقالتنا الأساسية في هذا الكتاب، ونرى أيضاً أنّه يرى في العلمانية أحد أعمدة النظم الاستبدادية التي تؤيدها الإمبريالية، وكأن نظام جمال عبد الناصر، ونظامي حزب البعث في الستينيات، كانت أنظمة أيدتها الإمبريالية، هذا مع صرف النظر عن تأييد الولايات المتحدة لحركات وأنظمة حكم اتخذت من هذا الخطاب السياسي ومن مزاوجته مع الإسلام أساساً معلناً لقوامها السياسي والاجتماعي والإيديولوجي و«الحضاري»: أي باكستان والسعودية خصوصاً.

جئنا بهذه الفقرات التمهيدية حتى يتسنّى لنا أن نموضع خطاب الدكتور المسيري في سياقه الفكري العام، وقبل الولوج في التفصيل حول مقالاته التاريخية والنقدية حول العلمانية.

ولكن دعونا قبل الولوج في هذا التفصيل أن نضيف ملاحظة أساسية نستكمل بها هذا التمهيد المستند إلى موضعة خطاب الدكتور المسيري في سياقه، وهي ملاحظة تطال المستند السياسي المباشر لمقالاته هذه، وهو المستند الذي يملي على خطابه تصنيفه للحسن والسوء، للأصيل والدخيل، للمستمر والمنقطع. ونحن إذ نشكر الدكتور المسيري على وضوح موقفه ولإيثاره الصراحة على الغمغمة، إلاّ أننا نتحفظ تحفظاً أكيداً على الأهداف التي أملت عليه مقالته في

العلمانية وموقفه منها، وعلى التبعات الفكرية التي أملتها هذه الأهداف.

إن الموقف السياسي المباشر هذا يندرج في سياق مايسمّى بـ«المشروع الإسلامي»، أي ممارسة السياسة باسم الدين والدعوة السياسية إلى إقامة الشريعة الإسلامية نظاماً عاماً للدولة والمجتمع، وإلى جعل الاعتبار الديني الاعتبار الأساس في الحياة العامة. على ذلك، فإن الدكتور المسيري يرى الشرعية مرتبطة ارتباطاً حاسماً بالأخذ بهذا الاعتبار، ويرى في المواقف المخالفة لهذا الرأي خروجاً عن نطاق هذه الشرعية، ونقضاً لأهلية المشاركة في الحياة السياسية، وفي الحياة العامّة على صورة مجملة وحصريّة.

أما عنوان الاندراج في الشرعية، فهو عند الدكتور المسيري احترام «عقيدة الأمة»، وهي حصراً أمّة إسلامية في رأيه. وبذلك فإنه عندما يؤيد الرأي (وهو رأي فهمي هويدي) الذاهب إلى أن الإسلام عقيدة الأمة، ورابطتها العامة، ومحور النظام العام فيها، فهو يحصر مناط الإجماع في العقيدة السياسية لفئة واحدة (وهي ليست بالضرورة فئة غالبة) من فئات الشعب. لذلك الموقف مكملات إيديولوجية تملي عليه نظرة إلى التاريخ سبق أن تكلمنا عليها، ونظرة إلى المجتمع تضفي عليه تجانساً إيديولوجياً، واجتماعياً، وسياسياً، ينافي طبائع الاجتماع البشري المعقدة والمركبة والمتحولة، وتجعل من «المشروع الإسلامي»

مشروعاً لقسر المجتمع، وترويضه، وتنميط أفراده تبعاً لهوى سياسي معين بدلاً منه مشروعاً للإجماع الوطني.

ليس غريباً إذن، والحال كذلك، أن تتسم نظرة الدكتور المسيري إلى العلمانية، وإلى سياق التاريخ العربي والتاريخ الغربي، بالمناقضة الدرامية التي سبق وأن ألمعنا إليها. وليس غريباً أن يرى العلمانية بوصفها «مشروعاً» مناقضاً لـ«المشروع الإسلامي»، بدلاً من الاحتكام للتاريخ وللاجتماع التي يرى فيها واقعاً اجتماعياً ـ على النحو الذي وصفنا في مقالتنا الأساسية في هذا الكتاب ـ ينبغي أن يرفع من مجال الكمون المجتمعي والفعلي إلى مجال الوعي الواقعي الذي يحفّز العمل التاريخي والوطني، وإن هذا لهو الأمر الذي يفرض على خطاب الدكتور المسيري جملة من الخصائص التي سنتناولها للتوّ.

يحجم الدكتور المسيري عن الكلام على التاريخ، ويؤثر الحديث في كلامه عن تاريخنا عن «الواقع الاجتماعي الحضاري» المحكوم، في رأيه، بـ: «اختيار إيماني، يسود بين شعب من الشعوب، ويتولد تلقائياً داخل كل أفعاله، فيصبح الفكرة المجرّدة التي لانراها، قدر ما نستنتج وجودها، والتي تنظم حركة الشعب، فتأتي أفعاله محققة لنتائج نهائية مشتركة، ومنها بالتالي، تتجانس حركة الأفراد والجماعات، لتخلق حالة وجود نموذج حضاري».

أي إنه يؤثر ثباتاً وتجانساً متوهماً على التحول التاريخي والتعقيد المجتمعي. والحال أن هذا الكلام التقريري يعود لبرنامج اجتماعي

وسياسي وثقافي مهّدَ لفئة سياسية بالغة التعيين بدلاً من كونه وصفاً لواقع شعب ما، مما قد يتوافق وطبائع العمران بدلاً من محافاة هذه الطبائع، وهو أيضاً كلام يؤثر عدم تعيين الفواصل والتخوم التي تخصص شعباً من الشعوب، وبالتالي سياقاً سياسياً واجتماعياً وثقافياً ما، لصالح الانتصار لكائن «حضاري» غير متعين زماناً ومكاناً. إننا نؤثر الكلام على الأمة العربية مثلاً. وهو الكلام الذي نؤثره لدواعي مترتبة عن واقع التاريخ، وعن الموقف السياسي والثقافي عامة، بينما نرى الدكتور المسيري لايشير إلى الدولة القومية إلاّ إشارة ازدراء ونفور، وكأننا به يرى فيما فوق الدولة القومية من «أمة إسلامية» وما دونها من «مجتمع» ملاذاً لهوى يتجاوز التاريخ.

ومادام الدكتور المسيري قد شدّد على الكائن الاجتماعي ـ الحضاري غير المتعين، بل وغير الموجود إلاّ في مخيّلة الهوى الإيديولوجي، بوصفه نوعاً بشرياً متميزاً، منغلقاً قائماً في الأزل، وأكدّ على تجانسه المتأتي عن أفعال تلقائية، نراه بالنتيجة يتصور المجتمع وكأنه كتلة من الغرائز النمطيّة، مما يخرجه عن نطاق الاجتماع البشري ويجعله إلى عالم الفصائل الحيوانية أقرب. ليست هذه النظرة بالاستثنائية فعلاً، إذ إن قياس تواريخ الشعوب على التاريخ الطبيعي أمر مألوف في النظرة الرومانسية إلى التاريخ التي تنزع عن المجتمع الإرادة والفعل الاجتماعيين، وتجعل منه كياناً أصم قائماً على الغريزة التي يكنّي عنها بعبارة «النظرة إلى العالم»، ذلك الناظم الأكبر لحياة

الشعب خارج نطاق الإرادة البشرية وماتجلبه من تحولات في التاريخ. يأخذ الدكتور المسيري على مايرى أنه العلمانية ـ وهذا أمر سننتقل إليه قريباً ـ العدمية الأخلاقية والداروينية الاجتماعية ورفض النزعة الإنسانية: ولكن أليس الأحرى أن نسم هذه النظرة الطبيعية إلى المجتمع البشري التي يتبنّى الدكتور المسيري أسسها على أنها نظرة تؤدي إلى العدمية الأخلاقية بكلامها حول أولوية الغريزة الاجتماعية، وإلى الداروينية الاجتماعية باعتبارها المجتمعات البشرية نظيرة للفصائل والأنواع، وإلى رفض النزعة الإنسانية بتأكيدها المماثلة بين المجتمع البشري والتاريخ الطبيعي؟.

في الواقع: إنّ الكلام حول «النظرة إلى العالم» كلام لامؤدًّى فعلياً له. «فالنظرة إلى العالم» ليس مفهوماً ذا محتوى، متعيناً خاضعاً لحركة التاريخ وللصيرورات الاجتماعية والثقافية والاعتقادية، بل هو إشارة أو علم على الرغبة في الانغلاق. ومن ثمّ فإن الكلام حول النظرة إلى العالم لاتطال واقع «الذات»، بل هو يتمحور حول وصف تناقضي للآخر، والآخر الجامع لدى الدكتور المسيري هو العلمانية على النحو الذي يصوّرها به، وعلى النحو الذي يجعل منها وعاءاً حاوياً لتاريخ آخر، هو تاريخ الرأسمالية الذي يلخصه ويردّه إلى العلمانية بما هي «نظرة للعالم» مُناقِضة. فدعونا الآن نسبر كلامه، ونتحقق من مطابقته لواقع التاريخ، ولواقع العلمانية، مع التأكيد والتذكير المستمر بأن الدكتور المسيري، لئن تكلّم في أحايين كثيرة على الرأسمالية، إلاّ

أنه يكنّيّ بها عن الغرب الحديث المفهوم بدوره على أنه حلقة طبيعيّة مغلقة مناطُ تكاملها «رؤية للعالم» تشتمل على الرأسمالية وعلى الاشتراكية معاً وتدغم الواحد في الآخر اندغامهما معاً في رؤية للعالم. أما الإسلام فهو عنده طريق مخالف للاثنين مخالفة نوعية. وبذلك، فتماماً كما يختزل التاريخ المعين إلى رؤية للعالم، تختزل دوراته ولحظاته (الاشتراكية، الرأسمالية، وغيرهما) إلى تلك النظرة عينها، المفهومة بدورها على أنها بمثابة طبيعة ثانية قوامها الغرائز الخاصة بفئة من البشر لا انفكاك لهم عنها. على ذلك، يبدو لنا التكامل والتسلسل والاتساق والسبر ـ وهي المحاسن التي تكلمنا عليها في مستهل هذه الفقرات ـ على أنه ليس أمراً آيلاً عن سياق منهجي عام ينظم ويتدبر إعادة التاريخية والاجتماعية التي يتناولها الدكتور المسيري، بل على أنها لوازم مستبقة لنسق مفهومي اختزالي حاكم لهذا الخطاب، يرد كل ما يرد فيه إلى التضاد بين رؤيتين للعالم، الواحدة مادية خاصة بالغرب، والأخرى مثالية مناقبيّة خاصة بالجماعة التاريخية التي يعدُّ هذا الخطاب نفسه لساناً لحالها.

فالعلمانية في نص الدكتور المسيري الترجمة العينية لـ «رؤية للعالم» مافتئت تتجه نحو درجات أشمل من التكامل والانغلاق، وهي شأن لايرد إلى نصابه من التاريخ الفعلي، بل إلى مسيرة وجهتها التحول من الكمون إلى العيان، وكأنما مسيرة التاريخ ليست إلاّ تحقّق ماهيات مستترة، بدلاً من اعتباره سلسلة متراكبة وليست بالضرورة متكاملة

ومتفقة، من العمليات الاجتماعية والسياسية والثقافية والمعرفية وخلاف ذلك من ميزات أي مركّب تاريخي. ولما كان كلامه متجهاً نحو هذا الفهم الماهوي، فليس من المستغرب أن يقدم لنا الدكتور المسيري مطالعة حول ما إذا كان مفهوم العلمانية مفهوماً محايداً، وكأنه ـ نظرةً ومنظوراً ومعياراً، بدلاً من كونه سلسلةُ عمليات موضوعية في التاريخ،كما يعي موضعياً هنا وهناك، دون أن يكون لهذا الوعي أثرٌ يذكر على تركيب خطابه.

ما الحياد في هذا السياق؟ يرى الدكتور المسيري أن العلمانية ـــ وهي في سياقها التاريخي شأن تكلمنا عليه بالتفصيل في مساهمتنا الأساسية في هذا الكتاب، وليس من داع للتكرار في هذا المقام ـــ موقف غير ديني لأنها تستبطن رواية شاملة للكون وإلى منظومة «منسلخة»، حسب عبارته، عن الاعتقاد الديني والقيمي. إن السؤال الأساسي الذي يتبادر إلى الذهن من هذا المقام هو التالي: هل المقصود بالانسلاخ عن الاعتقاد الديني إدغام «الانسلاخ» هذا بالمفارقة؟ وهل من دواع تحتم علينا أن نماثل بين مفارقة الموقف العلماني من التاريخ والاجتماع والسياسة والعلم ـ وهو المعتمد ـــ للموقف الديني، وبين انسلاخ هذا عن ذاك؟ أو ليس في التاريخ الأوروبي والأميركي الحديث ما يشي بتعقدّ العلاقة بين الاثنين، وبالإمكان إفراد حيزّ مستقل لكل منهما؟ أو ليس بالإمكان ـ وهذا ماندعو إليه ـــ وقف

التصور الاعتقادي على العبادات وعزله عن مجال فهم المجتمع وممارسة السياسة وإحكام نظر العقل في شؤون الطبيعة؟

ثم هل يسوّغ لنا الكلام على الحياد أو عن غيابه في هذا السياق، إن اتخذنا للحياد محكاً هو الذهنيّة ــ مايطلق عليه الدكتور المسيري عبارة «رؤية العالم» ـ التي تحيلنا على مجال المعرفة؟ ذلك أنه لامجال لمقارنة النظرة الدينية والنظرة العلمانية للكون ــ وللمجتمع بصفته قواماً تاريخياً متعيناً قابلاً للتناول العلمي . إذ إن الأولى ذات منبع اعتقادي لا عقلاني، بينما يكمن منبع الثانية في العقل البشري بصفته سبيلاً أوحداً للمعرفة الموضوعية، تلك المعرفة في شؤون الكون والتاريخ، المعرفة العلمية الطبيعية والأنثروبولوجية، التي بمقدورها أن تفسِّر «الرؤية» الأخرى، دونما أن تكون قابلة لأن تفسَّر من قبلها. لاتعني عبارتنا الأخيرة أنه ليس للموقف الديني الذي يجعل للدين مناطاً يشمل مجالات ليست له (كالتشريع والعلاقات الاجتماعية والمعرفة الطبيعيّة والأنثروبولوجية والتنظيم السياسي والحياة الثقافية) بدلاً من أن يصفه في مجاله الاعتقادي والعبادي الصحيح، موقفاً من العلمانية. ولكن هذا الموقف ليس موقفاً معرفياً، بل هو موقف سياسي قوامه المقاومة والسجال وربما عند العقلاء من المتدينين بعض التحفّظ، وليس المناقشة بالحجّة وبالاستناد إلى العقل.

أما قضية الحياد، فهي تعود إلى العلمانية بوصفها عملية اجتماعية تاريخية شاملة للمجتمع والسياسة والتشريع والتربية، أي إلى موقف

الإجماع العام (ومجتمعاتنا العربية، أسيرة التحول السريع والمستمر، لم تصل بعد إلى هذه المرحلة، بل مازالت مُبَلْقَنَةً داخلياً، ممزقة إلى فئات اجتماعية متفاوتة الرقي متغايرة الثقافة) من الدين. وإن الموقف المرجوّ في هذا السياق ليس إلاّ حياد هذا الإجماع، المتمثل بالإجماع على أسس الحياة المدنية، إزاء الأديان جميعاً، ذلك أن مجتمعاتنا مختلفة الأديان على غالبية مُسلمة (أقول: مُسلمة بالولادة، وليست بالضرورة إسلامية الهوى في السياسة)، وقد تمايزت حيزات المجتمع والثقافة في تاريخنا الحديث إلى درجة أدت إلى فرز الدين كمجال معين لا يشمل المجالات الأخرى، وذلك قبل بروز الحركات السياسية القائمة باسم الدين والهادفة إلى إخراج الدين عن مجاله إلى مجالات أخرى تشمل التشريع والمعرفة والتنظيم الاجتماعي والسياسي، وتوسّل العاطفة الدينية في أوضاع التشرذم المجتمعي والقيمي، والبؤس الاقتصادي، وانسداد الآفاق الحياتية، إلى احتلال مركز غالب (أصالة أو منافقة اجتماعية أو إشارة على المحافظة الاجتماعية أو ملاذاً نفسياً في أوضاع اجتماعية طاحنة ومُهينة) على عقل ووجدان الكافة، وذلك في أوضاع اجتماعية ونفسية جمعية تجعل من الحلول الخلاصية والوهمية حلولاً جذّابة.

ومن نتائج عملية الفرز هذه ـ وهي عملية يجب أن نكون على وعي بها، وعلى بيّنة منها، وعلى معرفة علمية بها ـ أن لمجتمعاتنا الاستطاعة، إن استقرت وصار لها قوام مدني طويل الأمد، أن تنظر

إلى الدين بوصفه واقعاً اعتقادياً واجتماعياً له موقعه المتميز، دون أن يكون له التمدد الذي يرتجيه «المشروع الإسلامي»، وأن تترجم هذه النظرة التي نرجو لها الموضوعية، عن طريق القوام السياسي المرجو لمجتمعاتنا، إلى حياد تجاه الأديان كافة، الحياد القائم على حرية العقيدة والممارسة للجميع، دون الخلط بين المجالات الوظيفيّة للعملية الاجتماعية والعملية السياسية المنتظمتين في سياق تاريخي طويل الأمد، وعلى أساس من الشعار أن «الدين لله والوطن للجميع»-ولا نأخذ عبارة «الوطن للجميع» على أن الوطن للمسلمين والمسيحيين بوصفهم مسلمين ومسيحيين، بل بوصفهم مواطنين دونما اعتبار العقيدة الدينية، إن وجدت.

محصلة هذا الكلام ومؤداه أن حياد المجتمع والدولة تجاه الدين يعني إعطاء الدين مجال الخصوص دون مجال العموم، مجال العلاقات الأهلية دون المدنية والسياسية، وأن المجتمع والدولة ليسا ضد الدين دون أن يكونا معه بمعنى قيامهما به أو عليه. وهل يُعقل هذا القيام إن توسلنا الموضوعية، وإن وعينا أن الدين بحد ذاته شأن معقد وظيفياً، مما يجعل من تاريخ المؤسسة الدينية تاريخاً لا دينياً، تاريخاً مؤسسياً، واجتماعياً، وثقافياً، ومن تاريخ الأفكار الدينية جزءاً من تاريخ الأفكار، ومن تاريخ العاطفة الدينية تاريخاً للعاطفة، ومما يجعل تاريخ التصورات الدينية منتمياً إلى تاريخ العقليات، وتاريخ الحركات الدينية إلى التاريخ السياسي والاجتماعي؟

أما النظر إلى الدين باعتباره كلية مغلقة شاملة لجميع المجالات، واعتباره بالتالي «رؤية للعالم» نضعها بإزاء الرؤى الأخرى، العلمية، فإن في ذلك ضرباً من العدمية المعرفية الملتصقة في العقدين الأخيرين، بما يدعى بـ «مابعد الحداثة». وذلك أمر يفسّر تولّع عدد كبير من المفكرين الإسلاميين الشباب في تركيا وأندونيسيا وماليزيا، وبعض الإسلاميين الشباب العرب في بلاد المهجر، بهذا النهج في مجال الفلسفة والعلوم الاجتماعية. فإن فكر مابعد الحداثة في هذه المجالات، بناءً على قراءات انطباعية متسرعة وغير مستوعبة لبعض أدبياته وخصوصاً كما هي معروضة في كتابات المساهمين فيه من الصفين الثاني والثالث، يجنح إلى ابتسار بعض المفاهيم الجبرية في العلم الحديث ذات العناوين المرسلة (كنظرية العماء CHAOS) أو النظرية الكوانتية في صعوبة تحديد مخارج بعض الآليات مادون الذرية والإلكترومغناطيسية على وجه عام، ويستقرئون منها فهماً لنسبية العلم، ثم يرفد أولئك هذه القراءة مع نظرية ماهوية في المجتمع على الشاكلة التي تناولناها أعلاه، ليستنتجوا أن لكل مجتمع «رؤية للعالم» متساوية في نسبيتها. على هذا النحو، تستنتج نظرية في نسبية المعرفة لا مآل لها إلاّ العدمية المعرفية، إذ إنها تضع على قدم المساواة كل نظرية في الطبيعة وفي التاريخ من وجهة النظر المعرفيّة، وتؤدّي إلى مارأيناه من إمكانية التفكير في عدم حياد الأفكار. ليست كل الأفكار محايدة، ولكن لبعضها قواماً من الموضوعية لاتوجد في غيرها، والموضوعية العلمية هي المحكّ المرجو والضروري.

أما النظرة التي ترى في المعرفة والقيم شؤوناً نسبية، ملتصقة بالتاريخ الطبيعي للشعوب، فإنها النظرة الأشد التصاقاً بما بعد الحداثة وبمقدماتها في الفكر اللاعقلاني الغربي. وتلك نظرة شديدة البعد عن موقفنا، على الرغم من تأكيد الدكتور المسيري أن هذا الموقف يمكن أن توسم بما بعد الحداثة. إن موقفنا يؤكد على الدوام أن الاعتقاد ليس معرفة، ولايفيد معرفة، بل إن المعرفة ـ الموضوعية والعلمية ـ هي مايمكّن من الإمساك المعرفي بالاعتقاد.

إلاّ أن التأكيد على مواقف يمكن أن توسم بما بعد الحداثة ينتج عن سياق آخر تبدو فيه مابعد الحداثة وكأنها عَلَمٌ على تهمة أُخرى، وهي التشديد على انفتاح التاريخ والإصرار على تناول شؤون المجتمع تناولاً تاريخياً. ومن تلك الشؤون موضوع بالغ الأهمية للدكتور المسيري ولنا، وهو أنَّ الخيط الناظم لنقد الدكتور المسيري للعلمانية هو قوله بأنها عدمية تجاه القيم. ليس ذلك بالكلام الصحيح إن وجّه للعلمانية ـ وسنرى للتوِّ أن كلامه في جل مقالته لايطال العلمانية فعلاً، بل أموراً أخرى، قرّر أن يختزل العلمانية إليها. ذلك أن العلمانية، على إلمامها بالزمانية وبتاريخية النظم الاجتماعية وقابليتها للتطور عن طريق الإرادة البشرية، تتوخى في صورتها الواعية قيماً اجتماعية وذاتية ومعرفية تتأسس على فهم أساسي للمصلحة العامة وللسوية المعرفية، وتربط بين هذه المجالات كافّة على نهج يفيد المعاملات القائمة على اعتبار المصلحة العامّة في إطار حركة تاريخية

معينة، وهو نهج مستقًى من السلوك الذاتي والاجتماعي السوي القائم على الحق الطبيعي والمعرفة العقلية. ليست هذه بالنظرية العدمية للقيم، ولا بالنظرة النسبيّة إليها، وهي النسبية التي يدعو إلى التزامها الدكتور المسيري في كلامه عن «رؤية العالم».

إنها في واقع الحال نظرية عقلية وتاريخية للقيم: إنها ليست موقفاً عقائدياً، ولو تكاملت مع عقائد شتى، بل وعياً بالواقع التاريخي والطبيعي، تتضمن الوعي باختلاف القيم الموضعيّة في كل مجتمع، ولكنها تخضع هذه لنظام جامع يتمثل في السياق العام والقانوني والمدني والسياسي لحياة المجتمع، بحيث تتفارق وظيفياً هذه القيم في مجالاتها المختلفة، في وقت تخضع فيه لوعي العموم الذي يكمن فيه مجال تكاملها: لابأس إن يشأ فلان اتباع نظام أخلاقي قائم على الاعتقاد الديني، أو الاعتقاد المدني أو العادات الجزئية، شريطة ألاّ تتعارض الممارسة الاجتماعية ـ ومنها بعض الممارسات التي تستند لمفاهيم دينية ـ في مجال العموم مع الحقوق العامة التي يقررها القانون المدني والتي تقررها المصلحة العامة للأمة المتمثلة في نظام سياسي إطاره الدولة والتنظيمات المدنية.

ليست العلمانيّة تاريخاً جامعاً للغرب الحديث، وليس هذا التاريخ بالشأن الممكن الاختزال إلى المادية على الصورة المبتسرة التي يصورها بها الدكتور المسيري والتي لاأتعرف فيها على العلمانية. ليست العلمانية هذه الصورة الكاريكاتورية ـ ونذكر بأن الكاريكاتور

المتحرك (فيلم الكارتون)، وهو يرد في نص الدكتور المسيري في سياق تعداد مظاهر العدمية القيمية في الغرب، نمط خطابي وتصويري تجري فيه الأمور تبعاً لطبيعة كلية متحققة تحققاً تاماً، فتأتي الأوضاع المضحكة أو المسلية في المفارقة بين تعقد الواقع وبساطة النموذج: فعندما يرمي جيري توماً بكرة ثقيلة، نراها تخترق فاه وحلقه وجسده، وتجري فيه إلى نهاية ذيله، ثم ترتدُّ على مسارها وتخرج من فيه كالقذيفة تماماً كما تتحقق العلمانية في الانحلال الخلقي في كلام الدكتور المسيري والسيد رشيد رضا وغيرهما. ليس العلمانية تحققاً شمولياً لمبتدئها، بل هي ككل العمليات التاريخية تركيباً معيناً مكاناً وزماناً لجملة إمكانيات وقوى تاريخيّة؛ إنها ليست مندرجة في إطار ميتافيزيائي لـ «التحقق»، بل في مساق تاريخي عينيّ، على نحو فصلناه في نصّنا الأساسي في هذا الكتاب، حيث ناقشنا العلمانية في تاريخ العرب الحديث.

ولكنه إن اعتبرنا «الداخل المجتمعي»، أو «الخصوصية الحضارية» على صورة شمولية وشاملة، متجانسة، عصيّة على الواقع، كما نراها في توصيف «المشروع الإسلامي» على نحو يجافي الواقع التاريخي والاجتماعي، لن يكون من العسير أن نبسّط وننمّط صورة «الآخر» الموازية، المناقضة نقطة نقطة، والقابعة في «رؤية للعالم»، واحدة شاملة لكل المجتمعات الغربية في كل عصورها المدنية ومساراتها، ومنها الاشتراكية والرأسمالية.

ينتظم كلام الدكتور المسيري إذن في افتراض التماهي في المحتوى، أي النزوع نحو الترادف، بين سلسلة من العبارات: «رؤية خاصة للعالم»، «المادية»، «العلمانية»، «الغرب»، «الحداثة». إن هذه العبارات تفيد معاني متمايزة، ويتضمن التاريخ الغربي ـ كالتاريخ العربي ـ كلّ منهما على صور متمايزة ومتضاربة بل ومتحاربة أحياناً، في علاقات بالغة الغِنى والتحوُّل، ولايسوغ لنا بأي شكل من الأشكال مماهاتها بعضها مع بعض ومحو التمايز والتفارق بينها وبين الأزمنة والأمكنة المختلفة لكل منهما، كما لايسوغ لنا حصر مسار التاريخ العربي عليها. بل إن هذا التاريخ ـ كالتاريخ العربي الحديث ـ يحتوي أيضاً على مسارات لعوالم عقلية مختلفة، ولاتجاهات أكيدة في روحانيتها، ومثاليتها، ودينيتها (تجب الملاحظة بأن مجتمع الولايات المتحدة يتضمن إحدى أعلى معدلات الممارسة والاعتقاد الدينيين في العالم فضلاً عن السحر والتنجيم، بإزاء العقلانية الإلكترونية)، ولحركات منابذة ومناقضة ومحاربة للعلمانية، ولمساحات اجتماعية وعقلية بالغة البعد عن الحداثة. وهذا شأن المجتمعات العربية أيضاً.

أما النقد المرّ الذي يقدمه الدكتور المسيري للرأسمالية ـ تحت عنوان مضلّل للمؤلف وللقارئ معاً، هو «العلمانية» وهو مفهوم يحاول نص الدكتور المسيري حصره على جملة من الموبقات الأخلاقية وردّه إليها ـ فهو نقد نوافقه عليه موافقة تامّة. لاشك أبداً في أن الرأسمالية في حقبتها الحالية المترتبة على انهيار المشروع التاريخي البديل، مشروع

الاشتراكية، تنحو نحو حياة لقطاعات كبيرة من الناس شرقاً أو غرباً، يسودها التسلّع والتشيؤ والتنميط والأمركة وخلافها. ولكن الجدير بالاعتبار في هذا المقام أن هذا النقد يستند إلى النقد الماركسي المعروف للرأسمالية، في نص الدكتور المسيري كما في نقد جلال أمين، وعادل حسين وغيرهما، لـ«الغرب»، النقد المحتوي عند صياغته بأقلامهم على عبارات حضاروية أو إسلامية (كما في صياغته بكثير من الأقلام الإيرانية) لاتقدم ولاتؤخر. وإن هذا النقد الماركسي للرأسمالية ونتائجها الاقتصادية والاجتماعية والقيميّة نقد من داخل تاريخ الغرب بل من داخل التاريخ العالمي في العصر الحديث.

أليس علينا الاستنتاج على الأقل أن تاريخ الرأسمالية العالمية والمجتمعات الغربية تاريخ تحكمه تناقضات وتمايزات في الأهمية والسعة، مما يمنع الكلام المرسل وغير المنضبط عن الشرق والغرب، وعن العلمانية بوصفها جُماع التاريخ الغربي؟ ألا تمتنع نتيجة لذلك النظرة التي ترى في دينامية التاريخ بعداً واحداً؟ أليس في هذا قسراً لواقع التاريخ، وأسراً لها في سياق نظرة تبسيطية للأنا والآخر؟ ألا يجعل ذلك في المجال العقلي اختزال التاريخ إلى تغوُّل الدولة واجتياح «قطاع اللذة» لصفحة الحياة العامة؟

يلحظ القارئ دون شك أننا لم نتناول بتفصيل رواية الدكتور المسيري لتاريخ العلمانية كما يتصوّره، ذلك لأننا آثرنا تشريح الأسس البنائية والمفهومية الثاوية وراء هذا التصور. وهي الأسس التي

بيّنا مجافاتها لواقع التاريخ ببيان عدم مقدرتها على الإلمام به وعلى سبره، لقيامها على أمرين:

الأول تعداد المثالب على نحو يمتنع عليه الواقع، لأنه لايقوم على الرصد والسبر، بل على النقض قبل الاعتبار.

الثاني إيلاء أهمية كبرى ـ وجدنا عدم مناسبتها للمقام والموضوع ـ لقضية المفهوم بمعناه القاموسي، وما إذا كان هذا المفهوم محايداً أو لا. يؤدي هذا بالمؤلف إلى تركيب خطابه، كما رأينا، على أساس المناقضة بين جوهرين قارّين غير متعديين تركيباً تغلب فيه المسبقات الإيديولوجية والأهداف السياسية المباشرة على النظر، وإننا تصرفنا في تعقيبنا هذا على أساس أنّ فساد المقدمات يفيد فساد النتائج، ولايتبقى لنا من كلام الدكتور المسيري حول العلمانية إلاّ تقرير أسسها المادية.

على أن هذه الأسس، في الصورة التي تتبدّى في كلامه، مختزلة ومبتسرة ومبسّطة، ولاتلمّ بأساس موقفنا من أن النظرة الماديّة التي ترى مرجعية الطبيعة والمجتمع قائمة فيهما ـ بمعناها الأوسع والأكثر ثراء وواقعية وتاريخية ـ مكرمة عقلية، وليست بالضرورة مثلبة أخلاقية وقيميّة تمامها الفسق. إن بين هذه وتلك بوناً بالغ الاتساع ليس بوسع الكلام المستسهل ردمه، ولابوسع السجال تدبّره وتجسيره، إذ لامساحة مشتركة بين النظرة الطبيعية إلى الكون والتاريخية الأنثروبولوجية إلى المجتمع من جهة، وبين الفسق وتغوُّل

الرأسمالية من جهة أخرى، ولايوجد مجال مشترك بينهما إلاّ إن ربَطا عن طريق السياسة والاقتصاد السياسي: السياسة الإسلامية والاقتصاد السياسي للرأسمالية.

أما إرداف التبسيط المخلّ، وحجب الواقع لصالح نموذج سابق على النظر إلى هذا الواقع، بمفهوم ماكس فيبر المنهجي للنموذج (Ideal Type) فهو أمر لايتم فيه هنا إعمال مساق منهجي في المادة التاريخية، بل ما هو إلاّ تجاوز للمنهج في الوقت الذي يجري فيه التعامل مع هذه المادة على صورة مخالفة لمتطلبات هذا المنهج من سبر وتقسيم ودوران بعبارات المتكلّمين. بل إنه يمكننا القول: إن في النص الذي بين يدينا إخلالاً بالمنهج باسم الالتزام بمرجعيته، وأن الاتساق والتكامل اللذين كانا ـ مع غيرهما من الخصال ـ موضع استحساننا في مفتتح هذا التعقيب، إنما كانا نتاجاً لاتساق وتكامل مسبقين في الموقف الإيديولوجي الذي سبق التناول العيني لشأن العلمانيّة، أي إنهما ينتميان لاتّساق الاعتقاد السابق على الولوج في المعرفة. ولكن الاتساق والتكامل والتسلسل محاسن مطلوبة دائماً في كل قول، وهي وإن لم تستند إلاّ إلى أسس متهافته في وجهة نظر التاريخ والاجتماع، إلاّ أنها تبقى مطلوبة، ومحمودة، إذ إن فيها أحد المستلزمات الأساسية للعلم، المستلزمات من العادات الذهنية التي عليها أيضاً أن تكون مسائِلة لأسسها ومسبقاتها حتى يتاح لها تجريد المعرفة عن الهوى،

ونقل الاتساق والتسلسل من سياق الشكل الخطابي إلى سياق المحتوى المعرفي.

ولايسعنا في النهاية، في ضوء ماسلف، إلاّ الحث على التحفّظ والتريث، وعلى توخي الدقة في سبر الواقع وفي إنتاج المفهوم معاً، وعلى عناية وعناء التدبر في الأحكام قبل القطع بها.

* * *

فهرس عام

(ك)

تعريفات

إعداد: محمد صهيب الشريف

تعريف المصطلحات الـواردة هنـا ليسـت مطلـق المعنـى، ذلـك أن المؤلف يمكن أن يختار معنى محدداً للمصطلح يستعمله في كتابه، وإنما وضعنا ما وضعناه من تعريفات لمسـاعدة القـارئ غـير المختـص على فهم أفضل للنص.

الأثنية (الأقوامية) Ethnology

مصطلح أدخله السويسري شافال على العلـوم عـام (١٧٨٧م) في مطلـع القـرن التاسـع عشـر، كـانت الإثنولوجيـا تعـني علـم تصنيـف الأعـراق، وكمـا عنـت ولفـترة طويلـة جميـع الدراسـات الـتي كـان موضوعها حياة المجتمعات (البدائية)، غير الأوربية.

وهذا العلم يدرس المظاهر المادية والثقافية، لشـعب مـن الشـعوب، أو مجتمـع مـن المجتمعـات أو الأقـوام البدائيـة، في مختلـف الأمكنـة والأزمنة، التي تبرز نتاج جهد الإنسان للسيطرة على البيئة الطبيعية.

أما اليوم فالاتجاه هو نحو استخدام كلمة الأنتروبولوجيا التي تشكل الإثنولوجيا جزء أو مرحلة من خطواتها.

الأرستقراطية Aristocracy

الطبقة الاجتماعية ذات المنزلة العالية والتي تعرف عـادة بأنهـا الـتي تضم (أحسن العائلات) وتتميز بكونها موضع اعتبار المجتمع لسلوكها

المهذب وسيادتها في المسائل الاجتماعية والسياسية. وتتكون من الأعيان الذين وصلوا إلى مرتبتهم ودورهم في المجتمع عن طريق الوراثة، ثم استقرت هذه المراتب والأدوار فوق مراتب وأدوار الطبقات الاجتماعية الأخرى.

إسكاتولوجي (الفكر الآخروي) Eschatologg

يشير المصطلح إلى المفاهيم والموضوعات والتعاليم الخاصة بما سيحدث في آخر الزمان، وإلى العقائد الخاصة بعودة الماشيح، والمحن التي ستحل بالبشرية بسبب شرورها، والصراع النهائي بين قوى الشر وقوى الخير (حرب يأجوج ومأجوج) والخلاص النهائي ، وعودة اليهود المنفين إلى أرض الميعاد وإلى يوم الحساب وخلود الروح والبعث، وهي الموضوعات التي تظهر أساساً في كتب الرؤى (أبو كاليبس) والتي تعود جذورها إلى الحضارات البابلية والمصرية والكنعانية وخاصة الفارسية الزرداشتية.

الاشتراكية Socialism

نظام اجتماعي اقتصادي قائم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج، وتبنى الاشتراكية على شكلين من الملكية: ملكية الدولة (العامة) والملكية التعاونية والجماعية. وتقتضي الملكية العامة انعدام وجود الطبقات المستغلة واستغلال الإنسان للإنسان، وتقتضي وجود التعاون بين العمال المشتركين في الإنتاج. وفي ظل الاشتراكية لا يوجد اضطهاد اجتماعي وعدم مساواة بين القوميات، كما لا يوجد تناقض بين المدينة والريف، وبين العمل الذهني والبدني.

الاغتراب Alienation

يعني حالة انفصال واستلاب، وهو إحساس الإنسان بأنه ليس في بيته وموطنه أو مكانه.

ويعني في الطب: الاضطراب العقلي الذي يجعل الإنسان غريباً عن ذاته ومجتمعه.

وفي الفلسفة: غربة الإنسان عن جوهره وتنزله عن المقام الذي ينبغي أن يكون فيه. أو عدم التوافق بين الماهية والوجود.

إلحاد Atheism

إنكار وجود أي إله أو إنكار وجود إله مشخص والمعنى الأول أكثر شيوعاً. كذلك يرفض الإلحاد جميع الحجج التي يستند إليها المفكرون في التدليل على وجود الله.

إن كون المرء ملحداً معناه عدم التسليم بصحة أي من الأديان، وتتحدد درجة تطور الإلحاد مستوى الإنتاج المادي والعلاقات الاجتماعية، وتتوقف على الطابع الاجتماعي السياسي للمجتمع، أما أساسه النظري فهو المادية والعلم.

الإمبريالية (الرأسمالية الاحتكارية) Imperialism

وهي المرحلة الأخيرة في تطور الرأسمالية، حيث تشكل سيطرة الاحتكارات (التجمعات الرأسمالية الضخمة) سمتها المميزة. في ظل الإمبريالية تحتكر حفنة صغيرة من الاحتكارات إنتاج وتصريف أهم

السلع، مما يتيح لها تعزيز استغلال العاملين، وإفلاس المؤسسات الصغيرة، وشراء المواد الأولية بأسعار متدنية وبيع السلع بأسعار عالية، وفي أيدي الطغمة المالية تتركز السلطة في كثير من ميادين الاقتصاد والسياسة.

الأممية Proletarian Internationalism

واحد من أهم مبادئ إيدلوجية وسياسة الطبقة العاملة والأحزاب الماركسية اللينينية. وهي تنعكس في تضامن الطبقة العاملة، وطليعتها الشيوعية، وكادحي كافة الأمم، في وحدة أفعالهم والتنسيق بينهم ومساعدة بعضهم بعضاً، ودعم أحدهم الآخر.

وكان كارل ماركس أول من صاغ مبادئ الأممية البروليتارية وذلك في بيان الحزب الشيوعي. الذي برهن على وحدة مصالح عمال جميع البلدان في الكفاح من أجل التحرر من الرأسمالية. ويتمثل جوهر الأممية في الشعار ((يا عمال العالم، اتحدوا)).

أنتروبولوجيا (الإناسة) Anthropology

هو علم ينطلق في الأساس من الأبحاث الجغرافية البشرية (أثنوغرافية) ليحاول التوصل إلى معرفة القوانين العامة التي تسود حياة الإنسان في المجتمعات الصناعية المعاصرة، كما في المجتمعات القديمة والتقليدية.

فالأنتروبولوجيا في صيغتها الأولى زمن الإمبراطورية البريطانية والفرنسية والألمانية، كانت منحازة إيديولوجياً، أي إن المفردات

الاستعمارية الرائجة كانت مقتبسة، دون أي نقد، في الحقل العلمي الأنثروبولوجي.

وهذا ما أساء إلى هذا العلم الجديد فكنا نقرأ في هذه الحقبة، عن الشعوب البدائية والمجتمعات السفلى والمجتمعات العليا، في إطار تحليل استعماري المنحى يضع الغرب الأوروبي والمتقدم تكنولوجيا، في رأس سلم الشعوب، وفي أسفل هذا السلم شعوب إفريقية.

ساهم الأنثربولوجيون الأميريكيون، وكلود ليفي شتراوس في فرنسا في الإقلاع نهائياً عن فكرة الأنثربولوجيا الاستعمارية، بإبراز غنى تجارب الشعوب الصغيرة في الحقلين الرمزي والاجتماعي.

الإنسان ذو البعد الواحد One Dimensional Man

وهي عبارة ترد في كتابات هربرت ماركوز أحد مفكري مدرسة فرانكفورت، وتعني الإنسان البسيط غير المركب. والإنسان ذو البعد الواحد هو نتاج المجتمع الحديث، وهو نفسه مجتمع ذو بعد واحد يسيطر عليه العقل الأداتي والعقلانية التكنولوجية والواحدية المادية، وشعاره بسيط هو التقدم العلمي والصناعي والمادي، وتعظيم الإنتاجية المادية وتحقيق معدلات متزايدة من الوفرة والرفاهية والاستهلاك.

وتهيمن على هذا المجتمع الفلسفة الوضعية التي تُطبق معايير العلوم الطبيعية على الإنسان، وتدرك الواقع من خلال نماذج كمية ورياضية

وتظهر فيه مؤسسات إدارية ضخمة تغزو الفرد وتحتويه، وتُرشّده وتنمطه، وتُشيؤه وتوظفه لتحقيق الأهداف التي حددتها.

الأنطولوجيا Ontology

مذهب فلسفي في الوجود عامة، الوجود بما هو وجود، إن فكرة وضع الأنطولوجيا مبحثاً خاصاً عن الوجود، لا علاقة له بالعلوم الجزئية الخاصة، قد لاقت صياغتها المتكاملة على يدي فولف (أواخر القرن التاسع عشر) كان فولف يرى أن بالإمكان بناء نظرية فلسفية عن جوهر العالم على نحو فكري بحت، اعتماداً على تحليل مفاهيم المنطق وحده، من دون التفات إلى التجربة، إن الأنطولوجيا المبنية بهذه الطريقة تشكل أساس العلوم الجزئية كافة . تقوم الأنطولوجيا على تصور مفاده أن العالم (الوجود بما هو وجود) يوجد بمعزل عن الفردي، وأنه يشكل ماهية هذا الأخير وعلته.

وتعرضت الأنطولوجيا لنقد من المثالية الكلاسيكية الألمانية، ونعت أنصارها الأنطولوجيا بأنها عقيمة وبالية، وطرح هيغل، في قالب مثالي، فكرة وحدة الأنطولوجيا والمنطق ونظرية المعرفة.

إيديولوجيا Ideoligy

من أعقد وأغنى المفاهيم الاجتماعية، يعتبر كارل مانهايم أن هناك صنفين من الإيدلوجيا: المفهوم الخاص والمفهوم الشامل.

فالإيديولوجيا بمعناها الخاص هي منظومة الأفكار التي تتجلى في كتابات مؤلف ما، تعكس نظرته لنفسه وللآخرين، بشكل مدرك أو

بشكل غير مدرك. أما الإيديولوجيا بمعناها العام فهي منظومة الأفكار العامة السائدة في المجتمع.

إيوجينا (تحسين النسل) Eugenics

دراسة طرق تحسين الصفات الوراثية لجماعة ما (خاصة عند الجماعات الإنسانية) بتطبيق التحكم الاجتماعي الذي تنظمه مبادئ وراثية.

البربرية Barbarism

يستعمل هذا الاصطلاح في اللغة الدارجة لوصف طبيعة الشخص الفظّ غير المتمدِّن ذي السلوك المنافي للأدب.

وكان يطلق على من لا ينتمون إلى الشعب الروماني أو الهيليني.

وهي إحدى مظاهر المجتمع البدائي أو أية ثقافة ليست لديها لغة مكتوبة وتقتصر ثقافتها المادية على الرعي والزراعة.

كما يقصد بها التناهي في القسوة. ويقول كوردن جايلد: إن اختراع الكتابة هو النقطة الفاصلة بين المرحلة البربرية ومرحلة المدنية.

البروتستانتية Protestantosm

الضرب الثالث من المسيحية بعد الأرثوذكسية والكاثوليكية. نشأ في فترة حركة الإصلاح.

وللديانة البروتستانتية سماتها النوعية الخاصة. فالبروتستانت لا يعترفون بالمظهر الكاثوليكي، ويرفضون القديسين والملائكة والفداء عند الأرثوذكسيين والكاثوليكيين ، ولا يتعبدون سوى للثالوث الإلهي ، والفرق الأساسي بين البروتستانتية من ناحية والكاثوليكية والأرثوذكسية من ناحية أخرى أن البروتستانتية تقول بوجود رابط مباشر بين ا لله والإنسان، وأن النعمة الالهية تصل إلى الإنسان من عند ا لله دون وساطة الكنيسة.

والخلاص لا يتحقق بغير إيمان الإنسان الخاص وبإرادة ا لله.

وقد قضى هذا المذهب على أولوية السلطة الروحية على السلطة الزمنية، وجعل الكنيسة الكاثوليكية وبابا روما شيئين لا لزوم لهما.

والبروتستانتية منتشرة في البلاد الإسكندنافية، وألمانيا وسويسرا وبريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية.

البيروقراطية (الدواوينية) Bureaucracy

عبارة عن تنظيم يقوم على السلطة الرسمية وعلى تقسيم العمل الإداري وظيفياً بين مستويات مختلفة وعلى الأوامر الرسمية التي تصدر من رئاسات إلى مرؤوسين. ويعد التنظيم البيروقراطي ترشيداً للعمل الإداري. وقد يدل المصطلح على الأداة الحكومية أو التنظيم الحكومي، كما قد يستخدم للتعبير عن سيطرة الموظفين دون مبالاة بمصالح الجماهير ودون مسؤولية أمامهم.

البيولوجيا (علم الأحياء) Biology

دراسة الحياة وتتناول البيولوجيا الحياة كشكل خاص لحركة المادة، كما تتناول قوانين تطور الطبيعة الحية، وكذلك الأشكال المتشعبة للكائنات الحية: بناءها ووظيفتها وارتقاءها وتطورها الجزئي وعلاقتها المتبادلة بالبيئة، وتشتمل البيولوجيا على العلوم الجزيئية لعلم الحيوان، وعلم النبات، وعلم وظائف الأعضاء والأجنة، والوراثة...إلخ.

التجريبية (إمبريقية) Empiricism

تعاليم نظرية المعرفة التي تذهب إلى أن التجربة الحسية هي المصدر الوحيد، وتؤكد أن كل معرفة تقوم على أساس التجربة ويتم بلوغها عن طريق التجربة. والتجريبية المثالية (بركلي وهيوم، وماخ)، والتجريبية المنطقية الحديثة تقصر التجربة على المجموع الكلي للإحساسات أو الأفكار، منكرة أن التجربة تقوم على أساس من العلم الموضوعي. أما التجريبيون الماديون (فرانسيس بيكون، وهوبز، ولوك والماديون الفرنسيون في القرن الثامن عشر) فيعتقدون أن العالم الخارجي الموجود موضوعياً هو أصل التجربة الحسية.

وأوجه النقص في التجريبية هي: المبالغة الميتافيريقية في دور التجربة، والتقليل من أهمية دور التجريدات والنظريات العلمية في المعرفة، وإنكار الدور الإيجابي والاستقلال النسبي للفكر.

التّسلُّع Commodification

مصطلح يشير إلى أن السلعة وعملية تبادل السلع هي النموذج الكامن في رؤية الإنسان للكون ولذاته ولعلاقاته مع الآخر والمجتمع، وإذا كانت السلعة هي مركز السوق والمحور الذي يدور حوله، فإن التسلّع يعني تحول العالم إلى حالة السوق، أي سيادة منطق الأشياء . أي إن الإنسان يحيّد إنسانيته المتعينة فيسقط، إما في عالم الأشياء (والسلع) المادية ذات الطبيعية المادية ويفقد إنسانيته المركبة، أو يذوب في مطلقات لا إنسانية مجردة، ويفقد أيضاً إنسانيته.

التشيُّؤ Refication

هو أن يتحول الإنسان إلى شيء، تتمركز أحلامه حول الأشياء، ولا يتجاور هو السطح المادي وعالم الأشياء، وتصبح العلاقات بين البشر مثل العلاقات بين الأشياء.

وتعني نزع القداسة عن الإنسان والطبيعة وإخضاعهما للواحدية المادية، وتحول العالم إلى مادة واحدة استعمالية بعد الهيمنة الإمبريالية الكاملة عليه.

وحينما يتشيّؤ الإنسان، فإنه سينظر إلى مجتمعه وتاريخه (نتاج جهده وعمله وإبداعه) باعتبارهما قوى غريبة عنه، تشبه قوى الطبيعة المادية تفرض على الإنسان فرضاً من الخارج، وتصبح العلاقات الإنسانية أشياء تتجاوز التحكم الإنساني فيصبح الإنسان مفعولاً به

لا فاعلاً، يحدث ما يحدث له دون أي فاعلية من جانبه، فهو لا يملك من أمره شيئاً.

التفكيك Deconstruction

هي فلسفة تهاجم فكرة الأساس وترفض المرجعية، وتحاول إثبات أن النظم الفلسفية كافة تحتوي على تناقضات أساسية لا يمكن تجاوزها، ومن ثم لا تصبح هذه النظم ذاتها طريقة لتنظيم الواقع وإنما علامة على عدم وجود حقيقة بل مجرد مجموعة من الحقائق المتناثرة فقط، وتصبح كل الحقائق نسبية، ولا يكون ثمة قيم من أي نوع.

ومثل هذا التفكيك ليس مجرد آلية في التحليل أو منهجاً في الدراسة وإنما رؤية فلسفية متكاملة، وهي فلسفة يؤدي التكفيك فيها إلى تقويض ظاهرة الإنسان وأي أساس للحقيقة.

ورائد هذه الفلسفة هو (جاك دريدا) الذي استخدم في أولى دراساته الفلسفية اصطلاح تخريب أو تقويض (Destruetion)، ثم استخدم تفكيك Deconstruction ربما ليخبئ الطبيعة العدمية لمشروعه الفلسفي.

التقدم Progress

معيار التقدم الاجتماعي هو درجة تطور القوى الإنتاجية والنظام الاقتصادي ومؤسسات بنائها القومي، التي يحددها هذا التقدم نفسه، إلى جانب تطور وانتشار العلم والثقافة وتطور الفرد ودرجة اتساع الحرية الاجتماعية.

وتغير مفهوم التقدم بطرق مختلفة في الفلسفة وعلم الاجتماع.

فالعلماء في فترة التطور التقدمي للرأسمالية (فيكو، هيردر، هيغل وغيرهم) كانوا يدركون التقدم ويحاولون اكتشاف أساسه العقلي. أما العلماء في فترة انحطاط الرأسمالية فكانوا، إما يرجعون مفهوم (التقدم) إلى مجالات الثقافات والحضارات الفردية (شبنغلر، توينبي) وإما لا يعترفون بإمكان دراسة التقدم في التاريخ. وهم يحاولون تفسير النكوص عن التقدم بأنه بفعل عوامل ذاتية بحته.

التكنوقراطية Technocracy

اتجاه اجتماعي حديث ظهر في الولايات المتحدة على أساس أفكار الاقتصادي ثورشتاين فيبلين. وقد اكتسب هذا الاتجاه شعبية في الثلاثينات، وقد بزعت مجتمعات تكنوقراطية في الولايات المتحدة وبعض البلاد الأوربية، ويزعم أنصار التكنوقراطية أن الفوضى وعدم الاستقرار في الرأسمالية المعاصرة نتيجة لإدارة السياسيين للأمور.

وهم يعتقدون بإمكان علاج الرأسمالية بشرط أن يسيطر التقنيون ورجال الأعمال على الحياة الاقتصادية والإدارية للدولة.

وترتبط بالتكنوقراطية نزعة السيطرة الإدارية المنتشرة الآن على نطاق واسع في الولايات المتحدة الأمريكية.

التكنولوجيا Technilogy

مجموع الآلات والآليات وأنظمة ووسائل السيطرة والتجميع والتخزين ونقل الطاقة والمعلومات، كل تلك التي تخلق لأغراض

الإنتاج والبحث والحرب إلخ. وتكمن متطلبات التكنولوجيا وراء تطور العلم الطبيعي.

التّنميط Standardization

ويطلق المصطلح على ظاهرة في الحضارة الغربية، وهي أن كثيراً من المنتجات الحضارية تصبح متشابهة ونمطية بسبب الإنتاج الصناعي السلعي الآلي الضخم (على عكس المنتجات الحضارية في المجتمع التقليدي حيث نجد أن لكل شيء مصنوع شخصية مستقلة تستمدها من شخصية منتجها الذي صنعها بيديه).

والتنميط في المنتجات الحضارية يؤدي إلى التنميط في أسلوب الحياة العامة والخاصة فيقضي الإنسان حياته في سلسلة محكومة من روتين يومي منظم بمواعيد دقيقة ومتتالية معروفة مسبقاً (نوم، انتقال، عملي آلي، وقت فراغ)، ثم يتم تنميط حياة الإنسان نفسها. فتاليع الأزياء على سبيل المثال تجعل الناس كافة يغيرون طراز ملابسهم من عام إلى عام بحسب ما يصدّر لهم مصممو الأزياء.

التنوير Enlightenment

اتجاه سياسي اجتماعي، حاول ممثلوه أن يصححوا نقائص المجتمع القائم، وأن يغيروا أخلاقياته وأساليبه وسياسته وأسلوبه في الحياة، بنشر آراء في الخير والعدالة والمعرفة العلمية. ويكمن في أساس التنوير الزعم المثالي بأن الوعي يلعب الدور الحاسم في تطور المجتمع والرغبة

في نسبة الخطايا الاجتماعية إلى جهل الناس وافتقادهم إلى ثقتهم بطبيعتهم. ولم يكن مفكروا التنوير يضعون في اعتبارهم الدلالة الحاسمة للشروط الاقتصادية للتطور، ومن ثم لا يستطيعون كشف القوانين الموضوعية للمجتمع. وكان مفكروا التنوير يوجهون مواعظهم إلى جميع طبقات ومصاف المجتمع، ولكنهم كانوا يوجهونها في الأساس إلى أولئك الممسكين بالسلطة. وكان التنوير ينتشر في فترة الإعداد للثورات البورجوازية. وكان من مفكري التنوير (فولتير وروسو ومونتسكيو وهيردر وليسنج وشيلر وغوته). وقد ساعد نشاطهم بقدر كبير على التغلب على نفوذ الإيديولوجية الكنسية والإقطاعية ومناهج التفكير المدرسية (السكولائية). ومارس التنوير تأثيراً كبيراً على تكوين النظره العامة الاجتماعية للقرن الثامن عشر.

التوثُّن Fetishism

هو أن ينظر للسلعة (الشيء) لا باعتبارها نتاج جهد اجتماعي إنساني وإنما باعتبارها شيئاً مستقلاً عن الإنسان، وتتحكم السلع (الأشياء) في المُنتج (الإنسان) بدلاً من تحكُّم المنتج في السلع، وفي المجتمعات الاستهلاكية تصبح السلع ذات قيمة محورية في حياة الإنسان، تتجاوز قيمتها الاقتصادية وغرضها الاستعمالي، فكأن السلع أصبحت لها قيمة كامنة فيها، لها حياتها الخاصة ومسارها الخاص، متجاوزة الإنسان واحتياجاته، وتصبح السلعة مثل الوثن، مركز الكون الكامن في المادة، الذي يعبده الإنسان والهدف الأوحد من

الوجود، فينحرف الإنسان عن جوهره الإنساني (في النظم الإنسانية) وعن ذاته الربانية المركبة التي لا يمكن أن تُرد إلى عالم الطبيعة المادة والأشياء (في النظم التوحيدية).

الحتمية Determinism

مذهب فكري انتشر في كل من التاريخ والعلوم السياسية.

يقول أتباع هذا المذهب: إن جميع الحوادث ليست سوى نتيجة لأسباب وظروف محددة. فلا ظواهر اجتماعية أو سياسية تحدث صدفة. بل لكل حادثة إنسانية علاقات سببية تربطها بمسببات موضوعية. من هنا فالحتميون لا يكتفون برصد الظاهرة، بل يفتشون عن أسبابها الأولى والأساسية.

على الصعيد السياسي اشتهر الماركسيون بنزعتهم الحتمية في التحليل. فهم يتكلمون عن الحتمية التاريخية، وعن حتمية الصراع الطبقي، مقحمين الأسباب الاقتصادية في مقدمة كل تفسير أو تحليل.

الحداثة Modernism

هي ظاهرة غربية انطلقت من أوربا مع الثورة الفرنسية (١٧٨٩ م) وعنت التغير في النظام السياسي من النظام الملكي إلى الديمقراطي الذي يقوم على سلطة الشعب والمجالس الممثلة للشعب، واعتماد الليبرالية نظاماً اقتصادياً والمساواة بين الجنسين على الصعيد الاجتماعي، وإلزامية التعليم للأطفال والانتقال من نموذج الجماعات

والطوائف الدينية المتحاربة إلى المواطن لا ابن الطائفة أو الدين. وتذويب الطوائف والأديان في بوتقة مدنية علمانية واحدة لا تمييز فيها على أساس عرقي أو ديني أو عملي وبهذا تكون علاقة المواطن بالدولة لا بسلطة أخرى.

الداروينية Darwinism

أسسها تشارلز دارون (١٨٠٩ - ١٨٨٢ م) عالم الطبيعة والحياة الإنكليزي.

تقول نظريته: إن التطور حصل على القاعدة الآتية:

تحافظ ندرة المواد الغذائية على توازن ما بين الأجناس النباتية والحيوانية إلا أن بعض التغييرات العضوية والحيوية تطرأ على بعض الأنواع، ضمن هذه الأحباس، فتكتسب من جراء، ذلك، حظاً أكبر في البقاء.

وهذه العملية البطيئة، والتي تحدث بالصدفة، يمكن تشبيهها بعمليات التأصيل التي يقوم بها المزارع بغية تحسين شجراته ونباتاته.

أما في الحقل الذي لاحظ فيه داروين هذه الظاهره، فإن العملية تحدث بشكل طبيعي. ويضيف داروين أن عملية التأصيل الطبيعية ليست هادفة، بالمعنى الإنساني للكلمة، بل تحدث بعامل الصدفة والمحددات الطبيعية، فالجنس الذي نجا حتى اليوم يمكن أن يزول غداً إذا تغيرت الظروف الطبيعية التي تحيط به إذا لم يحصل التأقلم المناسب

عند هذا الجنس وفي الوقت المناسب، ومن هنا فليس هناك من تأقلم طبيعي وحتمي ولا وراثة للخصائص المكتسبة.

الدارونية الاجتماعية Social Darwinism

نظرية تعتبر الصراع من اجل البقاء والانتخاب الطبيعي المحرك الأول للتقدم الاجتماعي. وقد نشأت هذه النظرية عن تطبيق نظرية داروين البيولوجية على علم الاجتماع على يد فريدريش لانغ، وادتو أمون، وهربرت سبنسر وبنجامين كيد. وكانت النظرية سارية في علم الاجتماع في أواخر القرن التاسع عشر، ويرى أنصار هذه النظرية أن جذور كل الشرور الاجتماعية في التكاثر الكثيف لاناس ناقصين ، ويمجدون قانون الغاب ويصورون أصحاب الثروات على أنهم أبطال متفوقين، وأن بقية الناس أنهم في المرتبة الثانية.

الديكتاتورية Dictatorship

تركيز السلطات في يد فرد واحد دون الاستناد إلى قوانين معينة، ويخضع له المحكومون بدافع الخوف، ويمارس الحكم الديكتاتوري عادة لصالح جماعة محدودة. ويحاول الديكتاتوريون المحدثون صبغ حكمهم بصبغة دستورية يعتمدون على حزب رسمي وشرطة سرية ودعاية واسعة.

ديماجوجية (سياسة تملق الجماهير) Demagogy

اصطلاح سياسي يقصد به الاتجاه الانتهازي للحكام للسيطرة على جماهير الشعب غير المثقفة ، فيتحدث من يتجهون هذا الاتجاه

عن المشروعات الاقتصادية والاجتماعية على أساس كاذب، وينتهزون فرصة القلاقل الاجتماعية والبؤس بالالتجاء إلى التحيز والتحامل.

الديمقراطية Democracy

نظام اجتماعي يؤكد قيمة الفرد وكرامة الشخصية الإنسانية، ويقوم على أساس مشاركة أعضاء الجماعة في إدارة شؤونها. وقد تكون الديمقراطية سياسية، وهي أن يحكم الناس أنفسهم على أساس من الحرية والمساواة لا تمييز بين الأفراد بسبب الأهل أو الجنس أو الدين أو اللغة. وتخضع الأقلية لإرادة الأغلبية.

الذرائعية (البراجماتية) Pragmatism

اتجاه واسع الانتشار في الفلسفة الحديثة. وما يسمى بمبدأ الذرائعية هو محور الفلسفة الذرائعية. وهو يحدد قيمة الصدق بفائدته العملية، وقد اسسه (بيرس ووليم جيمس وديوي)، وصيغت الذرائعية كمنهج لحل المنازعات الفلسفية بوساطة مقارنة (النتائج العملية، الناتجة عن نظرية ما، كنظرية للصدق: والصدق هو ما ينفع على أفضل وجه بحيث يقودنا إلى قصدنا. وهو ما يلائم كل جزء من الحياة على أفضل نحو، ويجمع محصل مطالب الخبرة.

ويفضي الفهم الذاتي للممارسة والصدق بالذرائعية إلى تحديد مفهوم ما (أي فكرة) بأنها (أداة) فعل والمعرفة بأنها المجمل الكلي (للحقائق الصادقة). وقد سيطرت الذرائعية لوقت طويل على الحياة الروحية في الولايات المتحدة الأمريكية.

الرأسمالية Capitalism

هي النظام الاقتصادي الاجتماعي الذي حل محل الإقطاع، ويقوم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، واستغلال العمل المأجور، واستخلاص فائض القيمة هو القانون الأساسي للإنتاج الرأسمالي.

نشأت الرأسمالية في القرن السادس عشر، ولعبت دوراً في تطور المجتمع، فحققت إنتاجية عمل أعلى بكثير بالمقارنة بالإقطاع.

ودخلت الرأسمالية في مستهل القرن العشرين أعلى مراحلها مرحلة الإمبريالية الاحتكارية التي تتميز بسيطرة الاحتكارات وتحكم الأقلية المالية، وتنضم قوة الاحتكارات إلى قوة الدولة، وتزيد من النزعة العسكرية على نطاق لم يسبق له مثيل.

راديكالية (الجذرية) Radicalism

مذهب الأحرار المتطرفين الذين يطالبون بالإصلاحات الجذرية ولا يقبلون التدرج، وذلك لتحسين الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للمجتمع.

وتمثل الراديكالية أقصى اليسار وتأتي الليبرالية في المقام الثاني ويليها مذهب المحافظين الذي يعارض أي تغييرات جوهرية.

الرومانسية (رومانطقية) Romanticism

منهج فني في الفن الأوربي. حل محل المذهب الكلاسيكي في عشرينيات وثلاثينيات القرن التاسع عشر نشأ عن مصدرين مختلفين:

١ - حركة تحرير الشعوب التي أيقظتها الثورة الفرنسية في عام (١٧٨٩م) وصراع الشعوب ضد الإقطاع والقهر الوطني.

٢ - الإحباط الذي قاسته دوائر اجتماعيه واسعة لنتائج ثورة القرن الثامن عشر.

وعلى الرغم من أن المثل العليا الجمالية لهذا التيار من المذهب الرومانسي كانت خيالية في كثير من المناسبات، بينما كانت صورها تتميز غالباً بثنائيتها وتراجيديتها الكامنة، إلا أنها كانت تعبر مع ذلك عن فهم معين لتناقضات المجتمع والاهتمام بحياة الناس ، وكانت موجهة نحو المستقبل. وكان بين فناني المذهب الرومانسي (بيرون وشيلي وهيغو وساند وديلا كروا وشوبيرت وشوبان وشومان وبرليوز).

السببية Causality

هي الإيمان بأن لكل ظاهرة (طبيعية أو إنسانية بسيطة أو مركبة) سبباً واضحاً ومجرداً وبأن علاقة السبب بالنتيجة علاقة حتمية بمعنى أن (أ) تؤدي دائماً بالطريقة نفسها حتماً إلى (ب).

وهي غالباً ما تغطي كل المعطيات والظواهر بشكل مطلق في كل تشابكها وتداخلها وتفاعلها. وهي تؤدي إلى التفسيرية المطلقة التي يحاول الإنسان فيها أن يتوصل إلى الصيغة (القانون العام) الذي يفسر الكليات والجزئيات وعلاقاتها.

الشيوعية Communism

أسس هذا المذهب كارل ماركس وفردريك إنجلز، والشيوعية هي من الأجزاء المكونة للماركسية.

وموضوع بحث الشيوعية هو القوانين التي تحكم ميلاد وتطور النظام الاقتصادي الاجتماعي الشيوعي.

وتحدد أهمية تطور العمل الاشتراكي إلى العمل الشيوعي والمحو الكامل للفروق الطبقية، ومحو الفروق في الثقافة، والتقريب على نحو أكبر بين الأمم والثقافات القومية والتقدم نحو التجانس الاجتماعي.

الصهيونية Zionism

حركة يهودية قومية هدفها إقامة دولة يهودية في الأراضي المقدسة كموطن للشعب اليهودي. عقد أول مؤتمر صهيوني في بازل في ١٨٩٧م بمبادرة من تيودور هرتزل وهو أبو الصهيونية السياسية.

والصيغة الصهونية هي صيغة تستند إلى رؤية أمبريالية تهدف إلى توظيف اليهود باعتبارهم مادة بشرية يمكن نقلها واستخدامها ، كما تهدف إلى توظيف الطبيعة، إذ لا قداسة ولا حرمة لأي شيء. أما من الناحية الأخلاقية فإن الصهيونية ممارسة علمانية إمبريالية تقوم على العنف وإبادة السكان الأصليين أو طردهم من أرضهم وهي تستعين بالإمبريالية الغربية في تنفيذ مخططها، سواء في نقل اليهود أو في طرد الفلسطينيين.

العدمية Nihilism

مذهب ينكر القيم الأخلاقية ويعدّها مجرد وهم وخيال مع تحرير الفرد من كل سلطة مهما يكن نوعها. ويقول بأنه لا يمكن تحقيق التقدم إلا بتحطيم النظم السياسية والاجتماعية التي تسلب الفرد حريته .

العقلانية Rationalism

هي الإيمان بأن العقل قادر على إدراك الحقيقة من خلال قنوات إدراكية مختلفة من بينها الحسابات المادية الصارمة دون استبعاد العاطفة والإلهام والحدس والوحي. والحقيقة حسب هذه الرؤية يمكن أن تكون حقيقة مادية بسيطة، أو حقيقة إنسانية مركبة، أو حقائق تشكل انقطاعاً في النظام الطبيعي. ومن ثم يستطيع هذا العقل أن يدرك المعلوم وألا يرفض وجود المجهول. وهذا العقل يدرك تماماً أنه لا يؤسس نظماً أخلاقية أو معرفية، فهو يتلقى بعض الأفكار الأولية ويصوغها استناداً إلى منظومة أخلاقية ومعرفية مسبقة.

ولكن هناك من يذهب إلى أن العقلانية هي الإيمان بأن العقل قادر على إدراك الحقيقة بمفرده دون مساعدة من عاطفة أو إلهام أو وحي وبأن الحقيقة هي الحقيقة المادية المحضة التي يتلقاها العقل من خلال الحواس وحدها، وبأن العقل إن هو إلا جزء من هذه الحقيقة المادية فهو يُوجد داخل حيز التجربة المادية محدوداً بحدودها (لا يمكنه تجاوزها)، وأنه بسبب ماديته هذه قادر على التفاعل مع (الطبيعة

/المادة) ويمكنه انطلاقاً منها (ومنها وحدها) أن يؤسس منظومات معرفية وأخلاقية ودلالية وجمالية تهديه في حياته ويمكنه على أساسها أن يفهم الماضي والحاضر ويفسرهما ويرشد حاضره وواقعه ويخطط مستقبله.

العنصرية Racialism

نظرية تبرر التفاوت الاجتماعي والاستغلال والحروب بحجة انتماء الشعوب لأجناس مختلفة.

وهي ترد الطبائع الاجتماعية الإنسانية إلى سماتها البيولوجية العنصرية، وتقسم الأجناس بطريقة تعسفية إلى أجناس (عليا) و (دنيا)، وقد كانت العنصرية النظرية الرسمية في ألمانيا النازية. واستخدمت لتبرير الحروب العدوانية وعمليات الإبادة الجماعية.

سوسيولوجي (علم الاجتماع) Sociology

علم المجتمع والقوانين التي تحكم تطوره ويرجع بدء ظهور النظريات الاجتماعية إلى الزمن البعيد، فقد حاول ديمقرطيس وأفلاطون وأرسطو فهم أسباب التغيرات الاجتماعية والقوى المحركة في حياة الناس وأصل الدولة والقانون وأشكال النظام الاجتماعي والسياسي الأمثل.

الغائية Teleology

النظرية القائلة بفرضية كل الظواهر الطبيعية. وطبقاً للغائية فإنه ليس الإنسان وحده، وإنما أيضاً ظواهر الطبيعة. تهديها أغراض و؟

أرواح من نوع ما، وبينما يحدد الإنسان لنفسه مهمة بطريقة واعية، فإن الغرض في الطبيعة مزروع فيها بطريقة غير واعية وترتبط الغائية ارتباطاً لا انفصام له بمذهب حيوية المادة. ونظرية الازدواجية، ومذهب وحدة الوجود...الخ. وتذهب الغائية إلى أن مبدأ الحياة والفكر تمتد جذوره في ذات أساس المادة، التي تتألف، لا من ذرات ميته وإنما وحدات حية، لها مقدرة غامضة على التخيل. وتحاول الغائية أن تفسر الرابطة الداخلية الكلية بين جميع الظواهر الطبيعية وطابع خضوعها لحكم القانون.

الفاشية Fascism

مذهب سياسي اقتصادي نشأ بإيطاليا واشتق اسم الفاشية وشعارها من حزمة العصي والمطرقة وهي شعار الدولة في روما القديمة.

ونظرية القاشية السياسية تقوم على سيادة الدولة المطلقة، فالدولة أعظم من الفرد، وحقها يفوق حقوق الأفراد ويسمو عليها، وواجب الإفراد معاونتها على أداء تلك الغاية.

ونظرية الفاشية الاقتصادية تقوم على تدخل الدولة في كل مظاهر النشاط الاقتصادي دون إلغاء رأس المال أو الملكية الشخصية.

القومية Nationalism

هي تحول شعور لا موضوعي غامض بالقرابة الشعبية إلى شكل من الوعي السياسي الأكثر وضوحاً، أو إلى إيديولوجية تعدّ حب

الوطن هو القيمة الاجتماعية الأساسية وتعمل على زيادة ولاء الفرد للوطن، وتنطوي القومية على الشعور بالمصير والأهداف والمسؤوليات المشتركة لجميع المواطنين.

القيمة Value

القيم أحكام مكتسبة من الظروف الاجتماعية يتشربها الفرد ويحكم بها وتحدد مجالات تفكيره وتحدد سلوكه وتؤثر في تعلمه.

فالصدق والأمانة والشجاعة والأدبية والولاء وتحمل المسؤولية كلها قيم يكتسبها الفرد من المجتمع الذي يعيش فيه وتختلف القيم باختلاف المجتمعات ، بل والجماعات الصغيرة.

والقيمة قد تكون إيجابية أو سلبية ، كالتمسك بمبدأ من المبادئ أو بالعكس احتقاره والرغبة في البعد عنه.

ولكل قيمة معنيان:

أحدهما موضوعي ومن هذا المعنى تكون القيمة كل ما من شأنه في أي شيء من الأشياء أو موجود في الموجودات أن يجعله جديراً بالرغبة فيه واقتنائه أو بالاحترام.

أما المعنى الآخر الذاتي وهو ما يرغب فيه شخص معين أو يحترمه وفي هذا المعنى تختلف القيمة من شخص لآخر بحسب الموقف الذي يحيط بكل منهم وحاجاتهم وأذواقهم.

الكاثوليكية Catholicism

إحدى الملل المسيحية، تنتشر أساساً في أوربا الغربية وأمريكا اللاتينية وهي موجودة منذ عام (١٠٥٤م) ، والجوانب المذهبية للكاثوليكية هي: الاعتراف بتكوين الروح القدس لا من ا لله الأب وحده وإنما ا لله الأب والابن، وعقيدة المطهر (مكان تطهير النفس بعد الموت ويقع بين الجنة والنار)، ورفعة البابا باعتباره وكيل يسوع المسيح على الأرض، وعصمة البابا عن الخطأ إلخ..

أما جوانب العبادة والشريعة المميزة للكاثوليكية فهي عزوبة القسيس، والصلاة باللاتينية وعبادة العذراء المقدسة...الخ والفاتيكان هو المركز العالمي للكاثوليكية.

الكاريزما (الإلهام) Charisma

صفة أو سمةٌ غير عادية تتحقق لدى الفرد، فتجعل قدراته خارقة للعادة. ويعني المصطلح من الناحية اللفظية (هبة ا لله) أي من ترسله العناية الإلهية لإنقاذ أمته، وهو زعيم يتحلى بقوة خارقة وصفات نادرة وقدرات روحية، ويرتكز النظام الكاريزمي على الطاعة للبطل والتضحية من أجل تأدية رسالته، وبقدر ما يقوم به الزعيم في ظل هذا النظام من خوارق الأعمال فإنه يستطيع شد الأتباع بزعامته، وتعتمد القيادة الملهمة على البطولة أو القدسية أكثر من اعتمادها على الوضع الرسمي.

الكونفوشية Confucianism

مدرسة من المدارس الفلسفية الرئيسية في الصين القديمة أسسها كونفوشيوس (٥٥١ - ٤٧٩ ق.م).

شرحت آراؤه على أيدي أتباعه. ومصير الإنسان في رأي كونفوشيوس تحدده (السماء)، والناس جميعاً هم بشكل لا يقبل التغيير إما (نبلاء) أو (حقراء) ، وعلى الصغار أن يخضعوا في تواضع للكبار، ويكونوا تابعين لمن هم أعلى مقاماً، وكان يصر على المطابقة بين السياسة والقواعد الأخلاقية، وبالمثل وسع تعبير (طقوس الآداب الاجتماعية) التي تشير تقصيدياً إلى قواعد السلوك الحميد في أي شيء من إجراءات الطقوس الرسمية، إلى تفاصيل قواعد السلوك.

اللاعقلانية Irrationalism

تيار يقول بأن العالم مشوش لا عقلاني ولا يمكن معرفته. وأصحاب النزعة اللاعقلانية بإنكارهم لقوة العقل يضعون في مقدمة الأشياء الإيمان والغريزة والإرادة اللاشعورية والحدس والوجود والمعنى الموضوعي والاجتماعي للنزعة اللاعقلانية هو إنكار إمكانية المعرفة السديدة للقوانين الموضوعية للتطور الاجتماعي.

اللاهوت Theology

علم الله، وهو نسق من المعتقدات القطعية في دين معين. ويقوم اللاهوت المسيحي على أساس الإنجيل. ومراسيم المجالس المسكونية.

وآراء القديسين. والأسفار المقدسة والتقاليد المقدسة. وهو ينقسم إلى لاهوت أساسي (أصول الدين، علم الكلام). والعقائد والأخلاق والعبادات...إلخ.

والسمات البارزة للاهوت هي القطيعة المتطرفة والنزعة التسلطية والمدرسية، وترتبط باللاهوت ارتباطاً وثيقاً فلسفة الدين التي تحاول أن تبرهن على أن اللاهوت يمكن أن يتفق مع العلم.

الليبرالية (التحررية) Liberalism

لون من الفلسفة السياسية، ظهر في ظل الرأسمالية. وتضرب الليبرالية جذورها الفكرية في مذاهب لوك والمتنورين الفرنسيين. وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر كانت الليبرالية تمثل البرنامج الإيدلوجي للبرجوازية الفتية، التي كانت تناضل ضد بقايا الإقطاعية وتلعب دوراً تقدمياً شعبياً، وكانت تدعو إلى حماية مصالح الملكية الخاصة وتوفير المنافسة الحرة والسوق الحرة وترشيح مبادئ الديمقراطية وإشاعة الحياة الدستورية وإقامة الأنظمة الجمهورية .

ومع دخول الرأسمالية طورها الإمبريالي راحت الليبرالية تدافع باطراد عن تدخل الدولة الواسع في الحياة الاقتصادية والاجتماعية وتنحو صوب النزعة الإصلاحية الاجتماعية.

الماركسية Morxism

منظومة من الآراء الفلسفية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، التي تشكل رؤية العالم. تأسست الماركسية على يدي ماركس وأنجلز

وساهم لينين بقسط في تطويرها. وقد ظهرت الماركسية في أواسط القرن التاسع عشر، على الصعيد النظري فقد ظهرت الماركسية على أرضية المعالجة النقدية لإنجازات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية والاقتصاد السياسي الإنكليزي والاشتراكية الطوباوية الفرنسية، أما مكونات الماركسية المترابطة عضوياً فهي المادية الجدلية والمادية التاريخية، والاقتصاد السياسي، والشيوعية العلمية. وهي تتميز عن النظريات الاجتماعية السالفة بأنها لا تفسر العالم علمياً فحسب، بل وتبين شروط وسبل ووسائط تحويره.

وقد طبق ماركس وإنجلز مبادئ الفهم المادي للتاريخ في دراسة المجتمع الرأسمالي فوضعا الاقتصاد السياسي العلمي، الذي كشف عن طبيعة الاستغلال الرأسمالي، وبرهن على ضرورة الانتقال إلى الاشتراكية. الذي لا يتم بصورة عفوية آلية، وإنما بنتيجة صراع الطبقة العامله، التي تقوم رسالتها التاريخية في الاستيلاء الثوري على السلطة وإقامة ديكتاتورية البروليتاريا التي تهدف إلى تصفية استغلال الإنسان للإنسان.

ما بعد الحداثة Post Modernism

إن فلسفات ما بعد الحداثة ظهرت بعد ظهور وسقوط الفلسفة البنيوية، وهي تحمل رؤية فلسفية عامه، ويجب ملاحظة أن اصطلاح ما بعد الحداثة يكتسب أبعاداً مختلفة بانتقاله من مجال إلى مجال آخر، فمعنى (ما بعد الحداثة) في عالم الهندسة المعمارية يختلف، من بعض الوجوه، عن معناه في مجال النقد الأدبي أو العلوم الاجتماعية.

والمشروع التحديثي الغربي بدأ يتحقق تدريجياً فمر من عصر التحديث إلى عصر الحداثة إلى ما بعد الحداثة.

والمشروع ما بعد الحداثي بهذا المعنى هو السحق النهائي لمشروع الحداثة في محاولته القضاء على خرافة الميتافيزيقا وعلى أوهام الفلسفة الإنسانية الهيومافية.

ويرى فلاسفة ما بعد الحداثة أن اللغة ليست أداة لمعرفة الحقيقة وإنما هي أداة إنتاجها، فثمة أسبقية للغة على الواقع، ولذا فإن النموذج المهيمن هنا هو النموذج اللغوي.

وما بعد الحداثة هو عالم صيرورة كاملة، كل الأمور فيه متغيرة، ولذا لا يمكن أن يوجد فيه هدف أو غاية. وقد حلت ما بعد الحداثة مشكلة غياب الهدف والغاية والمعنى بقبول التبعثر باعتباره أمراً نهائياً طبيعياً وتعبيراً عن التعددية والنسبية والانفتاح، وقبلت التغيُّر الكامل والدائم.

المثالية Idealism

اتجاه فلسفي يبدأ من المبدأ القائل بأن الروحي أي اللامادي أولي، وأن المادي ثانوي، وهو ما يجعلها أقرب إلى الأفكار الدينية حول تناهي العالم في الزمان والمكان وحول خلق الله له. وتنظر المثالية إلى الوعي منعزلاً عن الطبيعة، وهي تدافع كقاعدة عامة عن النزعة الشكية واللا إدرية. وتضع المثالية في موضع النقيض للحتمية المادية، ووجهة النظر الغائية.

المجتمع المدني Civil Society

انطلقت هذه الكلمة مع أرسطو وراجت عند المنظرين السياسيين الغربيين حتى القرن الثامن عشر بمعنى مجتمع المواطنين الذين لا تربطهم علاقات استزلام بعائلات أو عشائر سياسية.

بعدها فصل هيغل مفهوم المجتمع المدني عن مفهوم الدولة، وتبعه في هذه الخطوة الماركسيون الذين رأوا في المجتمع المدني طرفاً مختلفاً عن الدولة ومناقضاً لها في توجهاته السياسية.

أما اليوم فإن المجتمع المدني يعني، طوباوياً، جميع القوى الشعبية، والبرجوازية التي لا تجد في الدولة الراهنة الحريات وتفتح الطاقات التي تصبو إليها، فالمجتمع المدني مناهض ومعارض للدولة التي يتهمها بالهرم والتحجر، وخاصة في الدول الغربية.

مذهب النسبية Relativism

نظرية عن نسبية واتفاقية وذاتية المعرفة الإنسانية. وحين يذكر مذهب النسبية نسبية المعرفة. فإنه ينكر المعرفة الموضوعية، ذاهباً إلى أن معرفتنا لا تعكس العالم الموضوعي. وقد عبر عن هذا الرأي بوضوح فعلاً في فلسفة غور غياس، على الرغم من أن النسبية كانت عنده لها دلالة إيجابية لتطور الجدل. ومذهب النسبية بوجه عام شائع لدى المذاهب الذاتية واللا أدرية.

الميثولوجيا Mythology

الأساطير هي حكايات تولدت في المراحل الأولى للتاريخ، لم تكن صورها الخيالية (الألهة، الأبطال الأسطوريون، الأحداث

الجسام...الخ) إلا محاولات لتعميم وشرح الظواهر المختلفة للطبيعة والمجتمع.

الموضوعية Objecriveness

هي إدراك الأشياء على ما هي عليه دون أن يشوهها نظرة ضيقة أو أهواء أو ميول أو مصالح أو تحيزات أو حب أو كره.

وهي الإيمان بأن لموضوعات المعرفة وجوداً مادياً خارجياً في الواقع، وبأن الحقائق يجب أن تظل مستقلة عن قائليها ومدركيها، وبأن ثمة حقائق عامة يمكن التأكد من صدقها أو كذبها، وأن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها (مستقلة عن النفس المدركة) إدراكاً كاملاً، وأن بوسعه أن يحيط بها بشكل شامل، هذا إن واجه الواقع بدون فرضيات فلسفية أو أهواء مسبقة، فهو بهذه الطريقة يستطيع أن يصل إلى تصور موضوعي دقيق للواقع يكاد يكون فوتوغرافياً.

الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) Metaphysics

بدأ استخدام مصطلح ميتافيزيقا في القرن الأول قبل الميلاد، للإشارة إلى جزء من تراث أرسطو الفلسفي.

فقد دعا هذا الجزء الهام من مذهبه الفلسفي (الفلسفة الأولى)، وهي تلك التي تدرس المبادئ (الأعلى) لكل ما هو موجود، والتي لا تبلغها الحواس، ولا يستوعبها إلا العقل المتأمل، والتي لا غنى عنها لكل العلوم. وفي العصور الوسطى أخضعت الميتافيزيقا للاهوت.

وحوالي القرن السادس عشر وما تلاه كان مصطلح الميتافيزيقا يستخدم بمعنى الأنطولوجيا (مبحث الوجود) نفسه، وعند ديكارت ولايبنتز وسبينوزا وغيرهم في فلاسفة القرن السابع عشر. وكان هيغيل أو من استخدم مصطلح الميتافيزيقا بمعناه اللاجدلي، ولكنه لم يفسره لم يبرره. وهذا ما فعله ماركس وإنجلز، اللذان عمما معطيات العلم والتقدم الاجتماعي، ونقدا التفكير الميتافيزيقي ووضعا في مقابلة المنهج الجدلي المادي.

النازية Nazism

كلمة نازي مأخوذة بالاختصار والتصرف من العبارة الألمانية (NSDAP) National Sozialistishe Dentsche Arbeiter Partei أي الاشتراكية القومية، وهي حركة عرقية داروينية شمولية، قادها هتلر وهيمنت على مقاليد الحكم في ألمانيا، وعلى المجتمع الألماني بأسره، والحركة النازية هي حركة سياسية وفكرية، ضمن حركات سياسية فكرية أخرى تحمل السمات نفسها ظهرت داخل التشكيل الحضاري الغربي بعد الحرب العالمية الأولى.

السمة الاساسية للنازية هي علمانيتها الشاملة وواحديتها المادية الصارمة. وآمن النازيون بفكرة الدولة باعتبارها مطلقاً متجاوزاً للخ والشر. وتبنت النظرية العرقية الداروينية الغربية، وأكدت التف العرقي للشعب الألماني على كل شعوب أوربا وشعوب العالم.

تتضح مادية النازيين في إنكارهم للطبيعة البشرية وثباتها فكـ شيء من منظورهم خاضع للتغير والحوسلة.

نزع القداسة Desanctify

تعني نزع القداسة عن الظواهر كافة (الإنسان والطبيعة) بحيث تصبح لا حرمة لها ويُنظر لها نظرة طبيعية (مارية صرفة)، لا علاقة لها بما وراء الطبيعة أي أن نزع القداسة عن العالم هو نتيجة حتمية للإيمان بفعالية القانون الطبيعي في مجالات الحياة كافة، (الطبيعة والإنسانية، العامة والخاصة).

وإذا ما تم ذلك، فإن العالم (الإنسان والطبيعة) يمكن أن يصبح مادة استعمالية يمكن توظيفها والتحكم فيها وترشيدها وتسويتها وحوسلتها وهو أمر يستحيل إنجازه إن كانت هناك قداسة في المادة وإن كانت هناك حرمات تضع حدوداً على سلوك الإنسان وعلى حريته.

النزعة الإنسانية Humanism

نسق من الآراء المبنية على احترام كرامة الإنسان والاهتمام برفاهيته وتطوره الشامل، وخلق الظروف الملائمة للحياة الاجتماعية. وقد نشأت الأفكار ذات النزعة الإنسانية نشوءاً تلقائياً خلال الصراعات الشعبية ضد الاستغلال والخطيئة. وقد نمت فأصبحت حركة إيديولوجية واضحة في عصر النهضة.

عندما برزت كعنصر في الإيديولوجية البورجوازية المعارضة للإقطاع ولاهوت العصور الوسطى. والمذهب الإنساني يعلن حرية

الفرد ويعارض القهر البدني والديني، ويدافع عن حق الإنسان في التمتع وفي إشباع الرغبات والحاجات الدنيوية ومن أبرز أتباع هذا المذهب في عصر النهضة بترارك ودانتي وبوكاشيو ودافنشي وكوبرنيك وشيكسبير وفرنسيس بيكون، وغيرهم.

النظرية الكوانتية (ميكانيكا الكم) Quantum Mechanics

النظرية الكوانتية هي القسم من علم الطبيعة الذي يدرس حركات الجزئيات الصغيرة. وقد وضعت أسس ميكانيكا الكم عام ١٩٢٤م على يد لويس دي بروجلي. الذي اكتشف الطبيعة الجسيمية الموجية للكمات الفيزيقية ، وتطورت ميكانيكا الكم كنظام متماسك على يد شرودنجر وها ينزنبرج وغيرهما.

والسمات الأساسية لميكانيكا الكم كنظرية فيزيقية (هي الثنائية الجسيمية الموجية، ومبدأ الارتياب..)

النفعية Utalitarianism

نظرية أخلاقية تعتبر فائدة فعل ما معياراً لأخلاقيته، أسسها بنتام الذي صاغ مبدأها الأساسي القائل بأن "السعادة الكبرى لأكبر عدد" تتحقق بإرضاء اهتماماتهم الفردية. ويمكن حساب أخلاقية فعل ما حساباً رياضياً باعتبارهما رصيد اللذة والألم الناتج عن هذا الفعل وقد أدخل جون ستيورات ميل على المذهب المنفعي مبدأ اللذة الجسمية . كذلك يحدد المذهب النفعي فهم وظائف الدولة والقانون.

وقد أدى تطبيق مبدأ النفعية على نظرية المعرفة إلى ظهور الذرائعية.

الوثنية Paganism

الاسم الذي كان يطلقه المسيحيون والمسلمون الأُول على المشركين الذين يعبدون الأوثان. بوساطة طقوس يقوم بها الفرد نحو الأوثان التي يعبدها، والأوثان عادة تصنع على صورة الحيوان أو الإنسان، ويعتقد أنها مقر ذات فوق طبيعية تؤدي أمامها طقوس العبادة.

وقد كان الإنسان البدائي يعزو قوة خاصة لبعض الأطعمة وكان يعبر عن اتجاهه نحو تشبيه الأشياء بالإنسان بنحت الصفات البشرية من الأحجار أو الأشجار وبذلك يجعلها مقدسة.

الوجودية Existentialism

فلسفة الوجود، تيار في الفلسفة الحديثة حاول أن يخلق نظرة عامة جديدة للعالم، وقد ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى في ألمانيا وبعدها في فرنسا. وتعكس الوجودية أزمة الليبرالية التي لم تعد في مركز يسمح لها بالرد على التساؤلات التي تفرضها الممارسة التاريخية الاجتماعية المعاصرة، أو بتفسير عمليات الصعود والهبوط في الحياة في المجتمع الرأسمالي، ومشاعر الخوف واليأس وفقدان الأمل، الكامنة داخل أفراد المجتمع. إن الوجودية ردة فعل إزاء المذهب العقلاني

لعصر التنوير والفلسفة الكلاسيكية الألمانية ويذهب الوجوديون إلى أن العيب الجوهري في الفكر العقلاني هو أنه انطلق من مبدأ التناقض بين الذات والموضوع، أي أنه قسم العالم إلى مجالين: الموضوعي والذاتي. وتعتقد الوجودية أن الفلسفة الأصيلة ينبغي أن تنطلق من وحدة الذات والموضوع.

وهناك شكلان من الوجودية، الوجودية الدينية (مارسيل وياسبرز، برديائيف) والوجودية الإلحادية (هيد غر وسارتر وكامو).

الوضعية Positivism

تيار واسع الانتشار في الفلسفة في القرن التاسع عشر والعشرين.

ينكر أن الفلسفة نظرة شاملة للعالم، ويرفض المشكلات التقليدية للفلسفة (علاقة الوعي بالوجود ...الخ) باعتبارهما (ميتافيزيقية) وغير قابلة للتحقق من صحتها بالتجربة. ويحاول المذهب الوضعي أن يخلق منهجاً للبحث أو (منطقاً للعلم) يقف فوق التناقض بين المادية والمثالية. وإحدى المبادئ الأساسية لمناهج البحث الوضعية النزعة الظواهرية المتطرفة، التي تذهب إلى أن مهمة العلم هي الوصف الخالص للوقائع وليس تفسيرها. لقد أسس المذهب الوضعي أوغست كونت وهو الذي أوجد مصطلح الوضعية.

الهولوكوست (الإبادة) Holocaust

كلمة يونانية تعني "حرق القربان بالكامل" وهي بالعبرية (شواه) وتترجم إلى العربية أحياناً بكلمة (المحرقة). وتستخدم كلمة

(هولوكوست) في العصر الحديث عادة للإشارة إلى إبادة اليهود، بمعنى تصفيتهم جسدياً، على يد النازيين.

يوتوبيا (المدينة الفاضلة) Utopia

المجتمع الخيالي لسعادة الإنسان الخالية من النقائص البشرية. كما يعيش الأفراد في هذا المجتمع بدون أي صراع أو تنافس بينهم وما إلى ذلك من المساوئ التي تحدث عن التفاعل البشري في كل مجتمع بشري سواء في الماضي أو في الحاضر.

وتستخدم الكلمة اليوم للدلالة على مشروع للنهوض الاجتماعي من المستحيل تحقيقه.

المراجع

موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية د.عبد الوهاب المسيري دار الشروق

المعجم الفلسفي المختصر ترجمة توفيق سلوم دار التقدم

معجم العلوم الاجتماعية د. فريدريك معتوق دار أكاديميا

معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية د. أحمد زكي بدوي مكتبة لبنان

المعجم الموسوعي للأديان والعقائد والمذاهب في العالم د. سهيل زكار دار الكتاب العربي

الموسوعة الفلسفية ترجمة . سمير كرم دار الطليعة

الموسوعة الاقتصادية ترجمة. د.حسن الهموندي دار ابن خلدون.

- عادل عبد المهدي

حوارات لقرن جديد

مفكرو العالم العربي من المغرب والمشرق، رغم تباعد اتجاهاتهم الفكرية يلتقون في محاولة جادة لكسر طوق العزلة ولمعالجة قضايا فكرية معاصرة في سلسلة صدر منها حتى الآن:

- **المسألة الثقافية في العالم العربي الإسلامي**: د. رضوان السيد، د. أحمد برقاوي.
- **الإسلام والغرب؛ الحاضر والمستقبل**: زكي الميلاد، د. تركي علي الربيعو.
- **الإسلام والعصر: تحديات وآفاق** د.محمد سعيد رمضان البوطي، د.طيب تيزيني.
- **ما العولمة؟**: د. حسن حنفي، د. صادق جلال العظم.
- **الديمقراطية بين العلمانية والإسلام**: د. عبد الرزاق عيد، محمد عبد الجبار.
- **الربا والفائدة؛ دراسة اقتصادية مقارنة**: د. رفيق يونس المصري، د. محمد رياض الأبرش.
- **الخصخصة؛ آفاقها وأبعادها**: د. محمد رياض الأبرش، د. نبيل مرزوق.
- **ثقافة العولمة وعولمة الثقافة**: د. برهان غليون، د. سمير أمين.
- **الاقتصاد الإسلامي؛ علم أم وهم**: د. غسان إبراهيم، د. منذر القحف.
- **تجديد الفقه الإسلامي**: د. جمال الدين عطية، د. وهبة الزحيلي.
- **الاجتهاد بين النص والواقع والمصلحة**: د. أحمد الريسوني، محمد جمال باروت.
- **الإيمان والتقدم العلمي**: د. هاني رزق، د. خالص جلبي.

والحوار ينمو.. وحلقات السلسلة تتوالى في الصدور متناولة أهم مشكلات العصر.

فاتورة المورد | السعر | ت الفاتورة | ت الاستلام

٤٢ الدار الأزهرية | ٢٥,- | ٢٠١٣/٣/١٩ | ٢٠١٣/٣/٢٧

بيانات عن القارئ

١ – الاسم : .... ٢ – تاريخ الولادة : ....

٣ – مكان الولادة (الدولة) : .... المدينة : .... القرية : ....

٤ – المهنة : .... ٥ – المؤهل العلمي : ....

٦ – الحالة العائلية : ☐ أعزب ☐ متزوج . ٧ – عدد أفراد الأسرة : ....

٨ – ما ترتيب الموضوعات التي تهتم بها؟ (ضع رقماً في كل مربع بحسب تسلسل أهميته لديك) مثلاً : [٤] تاريخية [٢] دينية [٥] فلسفية

☐ تاريخية ☐ دينية ☐ أدبية ☐ علمية ☐ فلسفية ☐ تربوية ☐ ....

٩ – ما أهم الكتب التي بحثت عنها في السوق ولم تجدها :

١ – العنوان : .... المؤلف : .... الناشر : ....

٢ – العنوان : .... المؤلف : .... الناشر : ....

٣ – العنوان : .... المؤلف : .... الناشر : ....

٤ – كُتُبٌ في مجال : .... المؤلف : .... الناشر ....

١٠ – ما عدد الكتب في مكتبتك الخاصة؟

☐ أقل من ١٠٠ كتاب ☐ بين ١٠٠ – ٥٠٠ ☐ أكثر من ٥٠٠ كتاب

١١ – ما عدد الكتب التي تقرؤها سنوياً؟

☐ أقل من ٦ كتب ☐ بين ٦ – ١٢ كتاباً ☐ أكثر من ١٢ كتاباً

١٢ – هل تخصص وقتاً يومياً للمطالعة ، وما مدته؟

☐ أقل من ساعة ☐ ١ – ٢ ساعة ☐ أكثر من ٢ ساعة ☐ الفرص المتاحة

١٣ – أين تفضل أن تقرأ؟

☐ في المنزل ☐ في المكتبات العامة ☐ في قاعات الانتظار ☐ في أي مكان متاح

١٤ – العنوان المفصّل :

الدولة : .... المدينة : .... القرية : ....

الشارع : .... المنطقة البريدية : .... ص . ب : ....

هاتف المنزل : .... هاتف العمل : ....

١٥ – رقم الحساب في بنك القارئ النهم (إن وُجِدَ) :

....

بيانات عن الكتاب

١ – الموضوع : ☐ مهم جداً ☐ مهم ☐ غير مهم ☐ ....

٢ – الأفكار : ☐ قيمة ☐ مقبولة ☐ غير مقبولة ☐ ....

٣ – اللغة والأسلوب : ☐ جيد ☐ مقبول ☐ غير مقبول ☐ ....

٤ – نسبة الإبداع والتجديد : ☐ كبيرة ☐ متوسطة ☐ ضعيفة ☐ ....

٥ – المستوى : ☐ تخصصي ☐ ثقافي ☐ عام ☐ ....

٦ – المنهج : ☐ دقيق ☐ مقبول ☐ غير واضح ☐ ....

٧ – الموضوعية : ☐ موضوعي ☐ مقبول ☐ غير مقبول ☐ ....

٨ – الإخراج الداخلي : ☐ ممتاز ☐ مقبول ☐ غير مقبول ☐ ....

٩ – الغلاف : ☐ مميز ☐ مقبول ☐ غير مقبول ☐ ....

١٠ – القياس : ☐ مناسب ☐ مقبول ☐ غير مقبول ☐ ....

١١ – الطباعة : ☐ جيدة ☐ مقبولة ☐ غير مقبولة ☐ ....

١٢ – الخطوط والرسوم : ☐ جيدة ☐ مقبولة ☐ غير مقبولة ☐ ....

١٣ – المحتوى : ☐ شامل ☐ موجز ☐ وافٍ ☐ ....

١٤ – التبويب : ☐ مناسب ☐ مقبول ☐ مضطرب ☐ ....

١٥ – الفهارس : ☐ غنية ☐ مقبولة ☐ ضعيفة ☐ ....

١٦ – كيف علمت بالكتاب؟ (عن طريق) :

☐ إعلان ☐ معرض ☐ صديق ☐ مكتبة ☐ مندوب مبيعات

١٧ – من أين اشتريته؟

☐ مكتبة ☐ معرض ☐ مندوب مبيعات ☐ بنك القارئ النهم

١٨ – لماذا اقتنيته : ☐ أبحث عن الموضوع .

☐ شدني العنوان ☐ أتابع جميع كتب المؤلف

ملاحظة : لمزيد من الآراء حول الكتاب أرسل ورقة مستقلة مع هذه البطاقة .

بيانات حول الدار

١ – هل تتابع إصدارات دار الفكر :

☐ دائماً ☐ أحياناً ☐ نادراً ☐ ....

٢ – منذ متى تعرفت على دار الفكر :

☐ أكثر من ٥ سنوات ☐ من ١ – ٥ سنوات ☐ أقل من سنة

٣ – هل قمت بزيارة لدار الفكر؟

☐ أكثر من ١٠ مرات ☐ من ٥–١٠ مرات ☐ أقل من ٥ مرات ☐ لم تزرها

٤ – كيف ترى مستوى التطور في كتب دار الفكر :

☐ ممتاز ☐ مقبول ☐ ملحوظ ☐ ....

٥ – يصحب الكتاب أحياناً بعض المرافقات ، ما رأيك بها :

☐ مفيدة ☐ ثانوية ☐ غير مفيدة ☐ ....

٦ – ما ملاحظاتك على دار الفكر وإصداراتها وتطورها :

....

....

....

....

....

....

....

....

نشكر لك تعاونك و . . . لنرق معاً .

دار الفكر

بنك القارئ النهم

الأول من نوعه في العالم

أول بنك دولي للقراء، يرصد حركة القراءة، ويقدم للمشتركين خدمات مبتكرة، وامتيازات متطورة، فضلاً عن الجوائز والهدايا، ويمنحهم فرصة الحصول على كتب مجانية يختارونها بأنفسهم.

أكثر من ٣٠٠.٠٠٠ بطاقة مصدّرة حتى نهاية ١٩٩٧.. مشتركون من ثلاثين دولة في جميع أنحاء العالم.. جائزة سنوية لأكثر ثلاثة قراء نهمين (نقاطاً).. شبكة واسعة من محبّي المعرفة وعشاق القراءة، تزداد يوماً بعد يوم.

عروض مغرية، اشتراك مجاني، حسومات حقيقية، خدمات سريعة وتواصل دائم. أربعة عروض كبرى على ٣١ كتاباً خلال عام ١٩٩٧، وهناك المزيد خلال السنوات القادمة.

عزيزي القارئ

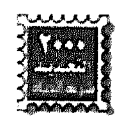
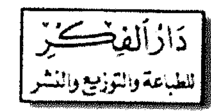
بنك القارئ النهم يتيح لك الفرصة للاتصال بعالم النشر حتى تمارس دورك الهام في توجيه خطط النشر ونقدها. إن عملنا لا يتكامل إلا بإبدائك لرأيك الذي نحترمه ونهتم به، فالقارئ - في دار الفكر - منطلق رسالة النشر ومستقرها.

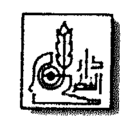
أبوابنا مفتوحة أمام كل القراء، لا تتردد... املأ البيانات لتساعدنا على تقديم الأفضل، وأرسل لنا البطاقة لتأخذ موقعك على الشبكة وتشاركنا بناء مجتمع قارئ. ومع كل بطاقة يزداد رصيدك في بنك القارئ النهم.

نحن بانتظارك... أرشدنا إليك لنخدمك على الوجه الأفضل.

ولنرق معاً...

دار الفكر



• **أسست** عام ١٩٥٧م

• **رسالتها**
- تزويد المجتمع بفكر يضيء له طريق مستقبل أفضل.
- كسر احتكارات المعرفة، وترسيخ ثقافة الحوار.
- تغذية شعلة الفكر بوقود التجديد المستمر.
- مد الجسور المباشرة مع القارئ لتحقيق التفاعل الثقافي.
- احترام حقوق الملكية الفكرية، تشجيعاً للإبداع.

• **منهاجها**
- تنطلق من التراث جذوراً تؤسس عليها، وتبني فوقها دون أن تقف عندها، وتطوف حولها.
- تختار منشوراتها بمعايير الإبداع، والعلم، والحاجة، والمستقبل، وتنبذ التقليد والتكرار ومافات أوانه.
- تعتني بثقافة الكبار، كما تعتني بثقافة أطفالهم.
- تخضع جميع أعمالها لتنقيح علمي وتربوي ولغوي وفق دليل ومنهج خاص بها.
- تعدُّ خططها وبرامجها للنشر، وتعلن عنها: شهرياً وفصلياً، وسنوياً، ولآماد أطول.
- تستعين بنخبة من المفكرين إضافة إلى أجهزتها الخاصة للتحرير، والأبحاث، والترجمة.

• **خدماتها**
- بنك القارئ النهم، ونادٍ لقراء دار الفكر.
- جائزة سنوية للإبداع الأدبي والدراسات النقدية.
- ريادة في مجال النشر الألكتروني.
- أول موقع متجدد بالعربية لناشر عربي على الإنترنت للتعريف بإصداراتها ونشاطاتها.

www.fikr.com

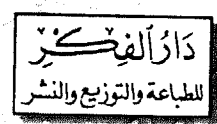
- إسهام فعال في موقع (فرات) لخدمات الكتاب وتسويقه على الإنترنت.

www.furat.com

- خدمة المستفتي بإشرافها على موقع الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.

www.bouti.com

• **منشوراتها** تجاوزت ١٣٠٠ عنوانا، تغطي سائر فروع المعرفة.



دمشق - سورية - ص.ب: ٩٦٢
هاتف: ٢٢١١١٦٦ - فاكس: ٢٢٣٩٧١٦
e-mail: fikr@fikr.com - http://www.fikr.com

SECULARISM UNDER THE MICROSCOPE

Al-'Ilmānīyah taḥta al- Mijhar

Dr. 'Abd al-Wahhāb al-Misīri . Dr. Azīz al-'Aẓmah

من أهم المصطلحات في الخطاب التحليلي الاجتماعي والسياسي والفلسفي الحديث في الشرق والغرب مصطلح العلمانية.

ويعتقد كثير من الناس أنهم يعرفون العلمانية تماماً، وذلك بسبب شيوع وتداول هذا الاسم كثيراً، ولكن هذا الأمر بعيد عن الحقيقة.

فخطورة العلمانية أنها لم تقف عند الدراسات الفكرية النظرية، بل تسللت إلى الواقع في العديد من الممارسات الاجتماعية والسياسية.

وبالنسبة لنا نحن العرب كان الاندراج في العالمية بسلبياته وإيجابياته وما تم منه طوعاً أم قسراً، هو السياق التاريخي للعلمانية في تاريخنا الحديث.

في هذه الحوارية الفريدة يعالج مفكران عربيان مشهود لهما بسعة الاطلاع على الفكر العربي والغربي موضوع العلمانية فيضعانه تحت المجهر كلٌّ من موقعه الفكري كي نرى كل أبعاده وأدق تفاصيله.

لنقرأ ونتمعن لأن فهمنا يساعد على بناء مستقبلنا.

DAR AL-FIKR
520 Forbes Ave., #A259
Pittsburgh, PA 15213
U.S.A
Tel: (412) 441-5226
Fax: (412) 441-8198
e-mail: fikr@fikr.com
http://www.fikr.com/

ISBN 1-57547-447-6

